This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

599
P486.8
Z19 ev
1893

Apocr.
681

Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 31 July, *1893.*

Das

Evangelium des Petrus.

Das kürzlich gefundene Fragment seines Textes

aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht

von

D. Theodor Zahn,
Professor der Theologie in Erlangen.

Erlangen und Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1893.

JUL 31 1898

Divinity School.

599
P486.8
Z 19ev
1893

Herrn D. Ernst Luthardt,

dem hochverdienten Ausleger des vierten Evangeliums

widmet zu seinem

70. Geburtstag

diese Untersuchung eines fünften Evangeliums

in dankbarer Verehrung und Freundschaft

der Verfasser.

Vorwort.

Die neuen Entdeckungen auf dem Gebiet der altkirchlichen Litteratur, an welchen unser Zeitalter so reich ist, üben ein strenges, aber stummes Gericht an dem, was die „deutsche Wissenschaft" auf diesem Gebiet an Vermutungen, Behauptungen und Verneinungen geleistet hat. Es wäre gewiß lehrreich, in dem vorliegenden Fall alles das, was seit C. Credners „Beiträgen zur Einleitung in die biblischen Schriften" (Bd. I: „Die Evangelien der Petriner oder Judenchristen", 1832) über das Petrusevangelium geschrieben worden ist, an dem jetzt ans Licht gekommenen Bruchstück desselben zu messen. Das wäre aber ein grausames Geschäft. Mir widerstrebt es um so mehr, als ich selbst in der glücklichen Lage bin, kaum ein Wort von dem, was ich im vorigen Jahr in der Geschichte des neutestamentlichen Kanons (II, 742—751) über den Gegenstand habe drucken lassen, widerrufen zu müssen. Notwendiger erscheint es, an meinem Teil dafür zu sorgen, daß ein neuer Fund wie dieser nicht sofort, statt aufklärend und befreiend zu wirken, künstlich zu einer neuen Quelle der Verwirrung gemacht werde.

Was ich hiermit veröffentliche, ist ein unveränderter Sonderabdruck zweier Artikel, welche im 2. und 3. Heft des laufenden

Jahrgangs der Neuen kirchlichen Zeitschrift erschienen sind. Der erste (S. 1—38 des Sonderabdrucks) wurde am 7., der zweite am 17. Januar der Redaktion zugeschickt. Die Zusätze sind neu hinzugekommen.

Erlangen im März 1893.

Th. Zahn.

Inhalt.

		Seite
I.	Einleitung	1— 6
II.	Text und Überſetzung	7—15
III.	Geiſt und Art des Buchs	16—38
IV.	Die Quellen des Petrusevangeliums	38—56
V.	Einfluß des Petrusevangeliums auf die kirchliche Litteratur	57—70
VI.	Urſprung des Petrusevangeliums	70—75
	Zuſätze	76—80

I. Einleitung.

Schon im Winter 1886/87 haben die von der französischen archäologischen Mission zu Kairo betriebenen Ausgrabungen auf einem altchristlichen Kirchhof zu Akhmim in Oberägypten aus einem Grab eine Pergamenthandschrift zu Tage gefördert, welche neben umfangreichen Fragmenten des griechischen Henochbuchs ein zusammenhängendes Stück eines Evangeliums, dessen Verfasser sich Simon Petrus nennt, und ein ebensolches Stück einer Apokalypse enthält, welche sofort als die im christlichen Altertum oft genannte Apokalypse des Petrus erkannt wurde. Als endlich, wenn ich nicht irre, im Oktober des eben abgelaufenen Jahres die Veröffentlichung der genannten Stücke erfolgte,[1]) zog vor allem das Fragment des Petrusevangeliums die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf sich. Schon in den ersten Tagen des November hat A. Harnack[2]) mit der ihm eigenen Lebhaftigkeit

---

[1]) Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, Tome IX, fasc. 1 (Paris 1892) p. 91 ff. Dieser von U. Bouriant bearbeitete Teil des Heftes trägt das Datum „Le Caire, novembre 1891" (sic). Das Fragment des Petrusevangeliums (ich nenne dies im folgenden PE) steht p. 137—142; in der Handschrift, welche dem 8.—12. Jahrhundert zugeschrieben wird, füllt dies Fragment p. 2—10. Wenn Bouriant die zu Akhmim gefundene Handschrift (s. p. 93) von p. 95 an le manuscrit de Gizéh nennt, so wird damit gesagt sein sollen, daß die Handschrift jetzt in dem dortigen Museum aufbewahrt wird.

[2]) In den Sitzungsberichten der Berliner Akademie vom 3. u. 10. November 1892. In erweiterter und verbesserter Gestalt gab Harnack die dortige Publikation in den „Texten und Untersuchungen" Bd. IX, Heft 2 (1893, Vor-

des Ausdrucks der Gelehrtenwelt die Wichtigkeit der neuen Entdeckung zum Bewußtsein gebracht. Drei Tage, nachdem der Text in Cambridge eingetroffen war, am 20. November, hielt J. A. Robinson, der verdienstvolle Herausgeber der Cambridger „Texte und Studien", eine öffentliche Vorlesung über den Gegenstand, welche seither in Verbindung mit einer Vorlesung von M. Rh. James über die Petrusapokalypse und mit den Texten beider Schriften in erweiterter Gestalt im Druck erschienen ist.[1]) Die Sache ist wichtig genug für die Geschichte der Evangelienlitteratur in der alten Kirche und somit für die Theologie, um wiederholt und von verschiedenen Seiten mit einiger Ausführlichkeit erörtert zu werden.

Was wir bisher von einem Petrusevangelium wußten, war wenig, aber doch bedeutsamer und bestimmter als das, was uns über manche andere apokryphe Evangelien überliefert ist.[2]) Die wichtigsten Nachrichten darüber verdanken wir einem von Eusebius aufbewahrten Bruchstück eines Schreibens des Bischofs Serapion von Antiochien um 200 an die Gemeinde der nicht weit davon gelegenen Stadt Rhossus oder Rhosus. Wir erfahren dadurch vor allem, daß ein „Evangelium des Petrus" oder „nach Petrus" sich damals im Besitz und Gebrauch einer christlichen Sekte zu Antiochien befand, welche von den Katholiken „die Doketen" genannt wurde. Serapion, welcher sich von Mit-

---

rede vom 15. Dez. 1892) noch einmal heraus. Letztere Ausgabe, welche ich erhielt, nachdem die wesentlichen Teile der folgenden Abhandlung geschrieben waren, bezeichnet im folgenden der Name Harnack.

[1]) The gospel according to Peter and the revelation of Peter. Two lectures etc. London 1892.

[2]) Vgl. meine Gesch. des neutest. Kanons I, 177—179; II, 742—751. Namentlich die Übersetzung und kritische Behandlung des in mehreren Punkten ziemlich schwierigen Fragments des Serapion (Eus. VI, 12; Gesch. d. K. II, 744 ff.) sähe ich gerne von anderen einer scharfen Kritik unterzogen. Die Übersetzung von Robinson p. 14 kann ich nicht richtig finden. Schon you all ist nicht genau = τοὺς πάντας. Ganz weggelassen ist das für den Sinn entscheidende ὑπ' αὐτῶν vor προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον. Ferner ist der Vorschlag unannehmbar, gegen die griechischen Hss. und Rufin Μαρκίων statt Μαρκιανός zu lesen. Denn erstens würden Anhänger Marcions nicht das PE, sondern das Ev. Marcions mit Eifer gelesen haben. Zweitens zeigen die Imperfekta, in welchen von diesem Manne geredet wird (ἠναντιοῦτο, ἐλάλει), daß Serapion bei dem Rückblick auf seinen Besuch zu Rhossus beharrt, wovon er vorher ebenso geredet hat (ὑπενόουν).

gliedern dieser Sekte ein Exemplar des Buchs zu verschaffen wußte, hielt diese Doketen oder doch die damaligen Mitglieder der Sekte nicht für die Schöpfer dieses Evangeliums, sondern betrachtet die sogenannten Doketen als Nachfolger einer älteren nicht näher bezeichneten Partei, welche letztere das PE produziert und ebenso wie manche ihrer Lehrmeinungen auch dieses Evangelium auf die Doketen vererbt habe.[1]) Wir dürfen die Vorstellung des Serapion aus anderweitigen Nachrichten noch etwas genauer bestimmen. Von Clemens Al. wird ein gewisser Julius Cassianus, ein ehemaliger Anhänger der valentinianischen Schule, als Urheber der Dokese, d. h. als Stifter der Sekte der Doketen bezeichnet. Die Wirksamkeit des Julius Cassianus muß in die Zwischenzeit zwischen Valentin (um 130—160) und der Abfassung der Stromateis des Clemens (200—202), also etwa um 170 oder 180 fallen. Es sind ferner, auch abgesehen von dem Zusammenhang zwischen Cassian und der Doketensekte, Gründe vorhanden für die Annahme, daß Cassian ein Antiochener war.[2]) Ist dem so, so hatte ein Mann wie Serapion, welcher um 200 Bischof von Antiochien war, die Entstehung der Doketensekte zu Antiochien noch miterlebt; denn Bischöfe pflegten keine Jünglinge zu sein. Dann ist aber seine Vorstellung von dem Verhältnis des PE zu dieser Sekte von geschichtlichem Wert. Serapion glaubte zu wissen, daß eine mit den späteren Doketen verwandte Partei schon vor 170—180 das PE besessen und auch hervorgebracht habe. Nachdem er das Buch einer näheren Prüfung unterzogen hatte, konnte er sagen, daß die meisten dem PE eigentümlichen Gedanken auch in der Lehre der Doketen enthalten seien. Damit stimmt überein, was wir durch Origenes erfahren, daß in dem PE die Ansicht vertreten war, die Brüder Jesu seien nicht leibliche Söhne der Maria, sondern Söhne Josephs aus einer früheren Ehe gewesen. Sowenig nämlich

[1]) Da die Bezeichnung der Doketen als διάδοχοι der Urheber des PE nicht ausdrücklich auf die damaligen Mitglieder der Doketensekte beschränkt ist, und da διάδοχοι sie nicht speziell als Erben des Buchs, sondern als Nachfolger überhaupt bezeichnet, so ist es auch nicht, wie ich Gesch. d. K. II, 751 urteilte, wahrscheinlich, daß die Entstehung des PE mit der Entstehung der Doketensekte zusammenfällt. Jene fällt nach Serapions Ansicht früher als diese.

[2]) Vgl. Gesch. d. K. II, 635 f. Ich füge hinzu, daß auch für den späteren Johannes Cassianus nicht ohne Grund eine Herkunft aus Antiochien angenommen worden ist.

diese später in der Kirche weitverbreitete Meinung eine doketische Ansicht von Christus zur notwendigen Voraussetzung hat, so ist doch ohne weiteres einleuchtend, daß eine solche Ansicht von der evangelischen Geschichte sehr leicht dazu führen konnte, auch die Person der Maria und ihre Ehe mit Joseph in ihren Ideenkreis einzubeziehen. Die Brüder Jesu durften nur scheinbar seine Brüder und Maria nur scheinbar Mutter noch anderer Kinder als des Herrn sein. Ferner sagt Serapion, daß das Meiste im PE der rechten Lehre des Heilands angehöre, einiges aber an Geboten hinzugefügt sei. Also in ethischer Beziehung ging das PE über die in den kanonischen Evv. enthaltene Lehre Jesu hinaus. Es waren derselben Menschengebote beigemischt. Schon die Erinnerung an Kol. 2, 8. 20—23 läßt nicht wohl daran zweifeln, daß es sich um asketische Gebote handelt, welche das PE dem Herrn in den Mund legte. Die Verbindung einer doketischen Christologie mit enkratitischer Ethik finden wir während des 2. Jahrhunderts bei übrigens sehr verschiedenen Richtungen: bei Marcion, ferner in den Kreisen, aus welchen die meisten apokryphen Apostelgeschichten hervorgingen, und gerade auch bei jenem Julius Cassianus, dem Stifter der Doketensekte, welche um 200 im Besitz und Gebrauch des PE stand. Das PE hatte vieles, ja das Meiste mit den kanonischen Evv. gemein. Was Serapion in Bezug auf die Lehre und Gebote Jesu sagt, wird auch von der Geschichte Jesu gegolten haben. In Anlehnung an die gemeine evangelische Überlieferung war das Besondere vorgetragen. Hieraus erklärt sich auch der Vorgang, welcher dem Serapion Anlaß gab, das PE einer genaueren Prüfung zu unterziehen und der Gemeinde von Rhossus darüber zu berichten.

Serapion hatte bei einem Besuch in Rhossus dort Christen angetroffen, welche das PE lasen und deswegen Verdrießlichkeiten hatten. Man muß sie wegen ihrer Vorliebe für dieses Buch zur Rede gestellt haben, was sie veranlaßte, sich an den Bischof zu wenden. Dieser aber hatte, ohne das Buch selbst und die Denkweise der Leute zu Rhossus, die es lasen, genauer zu prüfen, es für unverfänglich erklärt, daß sie es weiter läsen. Inzwischen aber hatte er erfahren, daß jene Leute, an deren Spitze ein gewisser Marcianus stand, heimliche Anhänger einer Irrlehre seien, und erkannte nun, daß ihre Vorliebe für das PE mit ihrer häretischen Richtung in Zusammenhang stehe, und daß somit seine Toleranz in Bezug auf das PE eine

Unvorsichtigkeit gewesen sei, welche er nach genauerer Untersuchung des Buchs durch ein Sendschreiben an die Gemeinde, welchem ein persönlicher Besuch folgen sollte, wieder gut zu machen sich beeilte. Nach dem Wortlaut der Erzählung verhält es sich nicht so, wie es gewöhnlich dargestellt worden ist,[1]) daß das PE bis dahin im Gottesdienst der katholischen Gemeinde zu Rhossus neben den kanonischen Evv. oder anstatt derselben gebraucht worden wäre, was Serapion anfangs noch geduldet, dann aber verboten hätte; sondern einigen, sei es einheimischen, sei es von auswärts dorthin gekommenen Christen zu Rhossus, welche das Buch für sich lasen, hatte Serapion dies in der Meinung, daß sie rechtgläubige Christen seien, gestattet; und er widerrief diese Indulgenz, als er die damit verbundene Gefahr einer Verbreitung von Irrlehren in der katholischen Gemeinde erkannte.

Ein zusammenhängendes Stück dieses Ev. in die Hände zu bekommen, ist zumal für den, welcher etwas weiß von den Phantasien der Gelehrten über dieses wie über andere nichtkanonische Evv., über welche wir nur dürftige Berichte der Alten besitzen, eine wahre Freude. Wir besitzen ja manche Bücher, die wir apokryphe Evv. nennen, vollständig und auch so ziemlich in ihrem ursprünglichen Zustand, vor allem jene Ausschmückungen der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, an welchen viele Christen schon des 2. Jahrhunderts ein großes Gefallen hatten. Aber ihre verhältnismäßig untergeordnete Bedeutung für die Geschichte des N. Testamentes in der Kirche ergibt sich schon daraus, daß sie gar nicht dazu bestimmt waren und unseres Wissens auch nicht dazu gebraucht worden sind, einer Ge-

[1]) Harnack, der sich zu meiner Freude jetzt S. 4 einige Früchte meiner im „N. Testament um 200" S. 49 noch sehr verächtlich behandelten „Bemühungen um die Auslegung der Stelle" aneignet, z. B. die richtige Auffassung des wichtigen προοδιεσταλμένα, verhüllt doch gleichzeitig den Hauptpunkt durch den Ausdruck „in der Gemeinde zu Rhossus" oder „in einer Gemeinde des antiochenischen Sprengels" sei das PE gelesen worden. Wenn Baptisten und Irvingianer in einer unserer Gemeinden Anhänger zu werben suchen, Schriften und Ansichten verbreiten, so geschieht das freilich in gewissem Sinne in der betreffenden Gemeinde. Der Ausdruck bedarf aber sehr der Erläuterung und Begrenzung, wenn es sich um Handlungen und Schriften von Leuten handelt, welche wie in diesem Fall ganz deutlich von der Gemeinde unterschieden werden. Nicht der im Brief Serapions angeredeten Gemeinde, sondern den in dritter Person erwähnten Anhängern des Marcianus hat Serapion gesagt: „Das Buch mag gelesen werden".

meinde christlichen Namens in ihrem Gottesdienst als Grundlage der Erbauung und Belehrung zu dienen, wie dies vom Hebräerevangelium, vom Ev. Marcions, vom Diatessaron Tatians und sowohl nach den vorher reproduzierten Nachrichten als nach dem nun vorliegenden Stück vom PE gilt. Wenn das letztere sich an kirchengeschichtlicher Bedeutung nicht entfernt mit den drei vorher genannten Erzeugnissen des 2. Jahrhunderts vergleichen läßt, so tritt es doch, was den formalen Charakter und allgemeinen Zweck anlangt, mit ihnen in gleiche Reihe. Und während wir den Text jener drei Evangelienbücher nur mühsam aus Berichten und Kommentaren zum Teil in anderen Sprachen rekonstruieren können und, was das Hebräerevangelium anlangt, uns mit 23 zusammenhangslosen, zum Teil winzig kleinen Sätzen begnügen müssen, haben wir hier eine fortlaufende Geschichte der Passion und Auferstehung im Original. Ich gebe den Text derselben nach der Editio princeps von Bouriant unter Berücksichtigung der Ausgaben von Harnack und Robinson mit einigen notwendig erscheinenden Verbesserungen.[1]) Da die Ausgabe von Robinson nur der Vorläufer einer für die „Texte und Studien" bestimmten umfassenderen Bearbeitung sein soll, welche dann vermutlich die Hauptgrundlage der weiteren Erörterungen bilden wird, so habe ich die Kapitelteilung von Robinson und nicht die Versteilung von Harnack mir angeeignet. Den Titel des Buchs, welchen die Handschrift von Akhmim nicht bietet, habe ich nach den alten Nachrichten vorangesetzt.[2])

[1]) Ich nenne den Kodex oder vielmehr Bouriants Kopie desselben C, Harnack H, Robinson R. Bouriant hat sich nicht über den Sinn der von ihm angewandten eckigen Klammern ausgesprochen. Wenn er (unten S. 8, 19) *σινδόνι*[*ν*] schreibt, kann das nur bedeuten, in C stehe ein überschüssiges *ν*, dagegen bedeutet S. 10, 10 *κεντυρίων*[*ι*] offenbar, in C fehle ein unentbehrliches *ι*. Das ist aber nicht in allen Fällen so selbstverständlich wie in diesen beiden. Ich vermute, daß S. 7, 2 [*τῶν*] in der Handschrift steht. Ein einziges Mal sind auch runde Klammern angewandt p. 137 Z. 3 *ἐκελεύ*(*η*)*σα*.

[2]) Orig. tom. X, 17 in Matth. *τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου*. Eus. III, 3, 2 *τὸ κατ' αὐτὸν* (sc. *Πέτρου*) *ὠνομασμένον εὐαγγέλιον*, wesentlich ebenso in der Einleitung zu Serapions Fragment VI, 12, 2, cf. auch Theodoret. haer. fab. II, 2. Aus dem Fragment Serapions (s. S. 2 A. 2) läßt sich die Form des Buchtitels nicht sicher erkennen.

II. Text und Übersetzung.

[*Εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον.*]

1. *τῶν δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας, οὐδὲ Ἡρώδης, οὐδὲ εἷς τῶν κριτῶν αὐτοῦ. καί τινων βουληθέντων νίψασθαι, ἀνέστη Πειλᾶτος. καὶ τότε κελεύει Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς παραλημφθῆναι τὸν Κύριον, εἰπὼν αὐτοῖς ὅτι „ὅσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ, ποιήσατε“.* 2. *Ἦκει δὲ ἐκεῖ Ἰωσὴφ ὁ φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ Κυρίου καὶ εἰδώς, ὅτι σταυρίσκειν αὐτὸν μέλλουσιν, ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ᾔτησε τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου πρὸς ταφήν. καὶ ὁ Πειλᾶτος πέμψας πρὸς Ἡρώδην ᾔτησεν αὐτοῦ τὸ σῶμα, καὶ ὁ Ἡρώδης ἔφη· „ἀδελφὲ Πειλᾶτε, εἰ καὶ μή τις αὐτὸν ᾐτήκει, ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν, ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει“. γέγραπται γὰρ ἐν τῷ νόμῳ, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν.* 3. *Οἱ δὲ λαβόντες τὸν Κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες καὶ ἔλεγον· „αἴρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες“. καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· „δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ“. καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ Κυρίου. καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν, καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· „ταύτῃ τῇ τιμῇ ἐτιμήσαμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ“.* 4. *Καὶ ἤγεγκον δύο κακούργους καὶ ἐσταύρωσαν ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν Κύριον, αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνου ἔχων. καὶ ὅτε ὤρθωσαν τὸν σταυρόν, ἐπέγραψαν ὅτι „οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ“. καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ᾽ αὐτοῖς. εἷς δέ τις τῶν κακούργων ἐκείνων ὠνείδισεν αὐτοὺς λέγων·*

1. τ[ων] C | 2. *ουδε εις* Z (cf. Jo. 1, 3; Act. 4, 32, *ουδεις — ουδε — ουδε* cf. Mr. 13, 32): *ουδεις* C, *ουδ᾽ εις* HR | *τινων* Z: [*των*] C, om. HR (H add. *αυτων* post *βουλ.*) cf. *και τις, και τινες* c. 3. 5. | 3. *Πειλατος* sic ubique: *Πειλατης* hoc loco C | *παρ*[*αλημ*]*φθηναι* C | 4. *εκελευ*(*η*)*σα* C | 10—11. *ετει — πεφονευμενῳ* Diels H uncis incl. | 13. *αἴρωμεν* Z (cf. *αἶρε* Lc. 23, 18; Act. 21, 36; 22, 22; Acta Theclae 20; Mart. Polyc. 3, 9; Hippol. ed. Lagarde 150, 4; *ἆρον* Jo. 19, 15; *ἄρωμεν* Jes. 3, 10 apud Just. dial. 136. 137 et Hegesippum [Eus. h. e. II, 23, 15] pro *δήσωμεν* apud LXX): *ενρωμεν* C, *ουρωμεν* Harris R H | 14. *περιεβαλον* Z (cf. Jo. 19, 2): *περιεβαλλον* C | 20. *τιμησαμεν* C | 22. *εσιωπα ως* R alii: *εσιωπασας* C | *μηδεν πονου* Z: *μηδεν᾽ πονον* C H, *μηδενα πονον* R | *εωρθωσαν* C | 25. *ωνειδησεν* C.

„ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν, οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς“; καὶ ἀγανακτήσαντες ἐπ' αὐτῷ ἐκέλευσαν, ἵνα μὴ σκελοκοπηθῇ, ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνοι. 5. Ἦν δὲ μεσημβρία, καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων, μήποτε ὁ ἥλιος ἔδυ, ἐπειδὴ ἔτι ἔζη· γέγραπται γὰρ αὐτοῖς, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ. καί τις αὐτῶν εἶπεν· „ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους“, καὶ κεράσαντες ἐπότισαν καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα. περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες, ὅτι νύξ ἐστιν, ἔπεσάν τε. καὶ ὁ Κύριος ἀνεβόησε λέγων· „ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις, κατέλειψάς με“. καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη. καὶ αὐτῆς τῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλὴμ εἰς δύο. 6. Καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ Κυρίου καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη, καὶ φόβος μέγας ἐγένετο. τότε ἥλιος ἔλαμψε, καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη. ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ δεδώκασι τῷ Ἰωσὴφ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ θάψῃ, ἐπειδὴ θεασάμενος τὴν ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν. λαβὼν δὲ τὸν Κύριον ἔλουσε καὶ ἐνείλησε σινδόνι καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον, καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ. 7. Τότε οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς, ἰδόντες, οἷον κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν, ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ λέγειν· „οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν· ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ“. ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου ἐλυπούμην, καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα· ἐζητούμεθα γὰρ ὑπ' αὐτῶν ὡς κακοῦργοι καὶ ὡς τὸν ναὸν θέλοντες ἐμπρῆσαι. ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν ἐνηστεύομεν καὶ ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἕως τοῦ σαββάτου. 8. Συναχθέντες δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι πρὸς ἀλλήλους, ἀκούσαντες, ὅτι ὁ λαὸς ἅπας γογγύζει καὶ κόπτεται τὰ στήθη λέγοντες, ὅτι „εἰ τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ταῦτα τὰ μέγιστα σημεῖα γέγονεν, ἴδετε ὁπόσον δίκαιός ἐστιν“, ἐφοβήθησαν

---

4. *αποθανοι* C R cf. Winer Gramm. Ed. 6 p. 260: *αποθανῃ* Gebhardt H | *μεσεμβρια* C | 5. *εθορυβουντο* C | *ηγωνιων* R Blass: *ηγωνισαν* C | *εδυε* C | 6. [*γαρ*] C | 9. *περιερχοντο* C | 10. *επεσαν τε* R: *επεσαντο* C, *και επεσαντο* Diels H | 11. *δυναμις* sec. sine *μου* C: *μου* add. H | 12. *αυτης της* H: *αυτος* C, *αυτης* R | 15. *εγεισθη* C | 16. *ευρηθη* C | 18. *ενειλησε* Gebhardt, Blass: *ειλησε* C | 19. *σινδονι*[*ν*] C | 25. *ενηστενομεν* C | 27. *συναχθεντες* C | 30. *οποσον* Diels: *οτι ποσον* C.

οἱ πρεσβύτεροι καὶ ἦλθον πρὸς Πειλᾶτον δεόμενοι αὐτοῦ καὶ λέγοντες· „παράδος ἡμῖν στρατιώτας, ἵνα φυλάξωσι τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτόν, καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαὸς ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά". ὁ δὲ Πειλᾶτος παραδέδωκεν αὐτοῖς Πετρώνιον τὸν κεντυρίωνα μετὰ στρατιωτῶν φυλάσσειν τὸν τάφον. καὶ σὺν αὐτοῖς ἦλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπὶ τὸ μνῆμα, καὶ κυλίσαντες λίθον μέγαν μετὰ τοῦ κεντυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν, ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ ἔθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος, καὶ ἐπέχρισαν ἑπτὰ σφραγῖδας, καὶ σκηνὴν ἐκεῖ πήξαντες ἐφύλαξαν. **9.** Πρωΐας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου ἦλθεν ὄχλος ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καὶ τῆς περιχώρου, ἵνα ἴδωσι τὸ μνῆμα ἐσφραγισμένον. τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, φυλασσόντων τῶν στρατιωτῶν ἀνὰ δύο δύο κατὰ φρουράν, μεγάλη φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ εἶδον ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ δύο ἄνδρας κατελθόντας ἐκεῖθεν, πολὺ φέγγος ἔχοντας καὶ ἐπιστάντας τῷ τάφῳ. ὁ δὲ λίθος ἐκεῖνος ὁ βεβλημένος ἐπὶ τῇ θύρᾳ ἀφ' ἑαυτοῦ κυλισθεὶς ὑπεχώρησε παρὰ μέρος, καὶ ὁ τάφος ἠνοίγη, καὶ ἀμφότεροι οἱ νεανίσκοι εἰσῆλθον. **10.** Ἰδόντες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κεντυρίωνα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους· παρῆσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσοντες. καὶ ἐξηγουμένων αὐτῶν ἃ εἶδον, πάλιν ὁρῶσιν ἐξελθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας καὶ τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς, καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς. καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· „ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις"; καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅτι „ναί". **11.** Συνεσκέπτοντο οὖν ἀλλήλοις ἐκεῖνοι ἀπελθεῖν καὶ ἐνφανίσαι ταῦτα τῷ Πειλάτῳ. καὶ ἔτι διανοουμένων αὐτῶν φαίνονται πάλιν ἀνοιχθέντες οἱ οὐρανοὶ καὶ ἄνθρωπός τις κατελθὼν καὶ

---

3. ημ[ερας] C | 5. παραδεδωκεν C cf. p. 8, 16: παρεδωκεν? | 8. μετα H R: κατα C | 9. ομου R: ὁμοὶ C, ὁμοῖ Usener H | 10. επεχρεισαν C | 15. ανοιχθεντες C | 16. εκειθε C | επισταντας R: επισαντας C, εγγισαντας Diels H | 17. λειθος C | υπεχωρησε R in notis: επεχωρησε C, απεχωρησε Gebhardt; alii | 18. ενοιγη C | 20. αυτοι H R: αν οι C | 21. ορασιν εξελθοντος ... ανδρες ... ακολοθουντα C | 24. του δε χειραγωγουμενου R alii: τον δε χειρα τω τουμενου C | 25. φωνη C | 26. κοινωμενοις C | και υπακοη ηκουετο R cum C (ubi υπακοῃ.): υπακοην; και ηκουετο Preuschen H, omnia turbantes | 27. οτι ναι H R: τιναι C | 29. κατελθον C.

„ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν, οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς“; καὶ ἀγανακτήσαντες ἐπ' αὐτῷ ἐκέλευσαν, ἵνα μὴ σκελοκοπηθῇ, ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνοι. 5. Ἦν δὲ μεσημβρία, καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων, μήποτε ὁ ἥλιος ἔδυ, ἐπειδὴ ἔτι ἔζη· γέγραπται γὰρ αὐτοῖς, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ. καί τις αὐτῶν εἶπεν· „ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους“, καὶ κεράσαντες ἐπότισαν καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα. περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες, ὅτι νύξ ἐστιν, ἔπεσάν τε. καὶ ὁ Κύριος ἀνεβόησε λέγων· „ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις, κατέλειψάς με“. καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη. καὶ αὐτῆς τῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλὴμ εἰς δύο. 6. Καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ Κυρίου καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη, καὶ φόβος μέγας ἐγένετο. τότε ἥλιος ἔλαμψε, καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη. ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ δεδώκασι τῷ Ἰωσὴφ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ θάψῃ, ἐπειδὴ θεασάμενος ἦν ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν. λαβὼν δὲ τὸν Κύριον ἔλουσε καὶ ἐνείλησε σινδόνι καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον, καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ. 7. Τότε οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς, ἰδόντες, οἷον κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν, ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ λέγειν· „οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν· ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ“. ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου ἐλυπούμην, καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα· ἐζητούμεθα γὰρ ὑπ' αὐτῶν ὡς κακοῦργοι καὶ ὡς τὸν ναὸν θέλοντες ἐμπρῆσαι. ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν ἐνηστεύομεν καὶ ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἕως τοῦ σαββάτου. 8. Συναχθέντες δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι πρὸς ἀλλήλους, ἀκούσαντες, ὅτι ὁ λαὸς ἅπας γογγύζει καὶ κόπτεται τὰ στήθη λέγοντες, ὅτι „εἰ τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ταῦτα τὰ μέγιστα σημεῖα γέγονεν, ἴδετε ὁπόσον δίκαιός ἐστιν“, ἐφοβήθησαν

---

4. *αποθανοι* C R cf. Winer Gramm. Ed. 6 p. 260: *αποθανῃ* Gebhardt H | *μεσεμβρια* C | 5. *εθορουβουντο* C | *ηγωνιων* R Blass: *ηγωνισαν* C | *εδυε* C | 6. [*γαρ*] C | 9. *περιερχοντο* C | 10. *επεσαν τε* R: *επεσαντο* C, *και επεσαντο* Diels H | 11. *δυναμις* sec. sine *μου* C: *μου* add. H | 12. *αυτης της* H: *αυτος* C, *αυτης* R | 15. *εγεισθη* C | 16. *ευρηθη* C | 18. *ενειλησε* Gebhardt, Blass: *ειλησε* C | 19. *σινδονι*[*ν*] C | 25. *ενηστενομεν* C | 27. *συναχθεντες* C | 30. *οποσον* Diels: *οτι ποσον* C.

οἱ πρεσβύτεροι καὶ ἦλθον πρὸς Πειλᾶτον δεόμενοι αὐτοῦ καὶ λέγοντες· „παράδος ἡμῖν στρατιώτας, ἵνα φυλάξωσι τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτόν, καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαὸς ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά". ὁ δὲ Πειλᾶτος παραδέδωκεν αὐτοῖς Πετρώνιον τὸν κεντυρίωνα μετὰ στρατιωτῶν φυλάσσειν τὸν τάφον. καὶ σὺν αὐτοῖς ἦλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπὶ τὸ μνῆμα, καὶ κυλίσαντες λίθον μέγαν μετὰ τοῦ κεντυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν, ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ ἔθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος, καὶ ἐπέχρισαν ἑπτὰ σφραγῖδας, καὶ σκηνὴν ἐκεῖ πήξαντες ἐφύλαξαν. **9.** Πρωΐας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου ἦλθεν ὄχλος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς περιχώρου, ἵνα ἴδωσι τὸ μνῆμα ἐσφραγισμένον. τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, φυλασσόντων τῶν στρατιωτῶν ἀνὰ δύο δύο κατὰ φρουράν, μεγάλη φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ εἶδον ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ δύο ἄνδρας κατελθόντας ἐκεῖθεν, πολὺ φέγγος ἔχοντας καὶ ἐπιστάντας τῷ τάφῳ. ὁ δὲ λίθος ἐκεῖνος ὁ βεβλημένος ἐπὶ τῇ θύρᾳ ἀφ' ἑαυτοῦ κυλισθεὶς ὑπεχώρησε παρὰ μέρος, καὶ ὁ τάφος ἠνοίγη, καὶ ἀμφότεροι οἱ νεανίσκοι εἰσῆλθον. **10.** Ἰδόντες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κεντυρίωνα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους· παρῆσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσοντες. καὶ ἐξηγουμένων αὐτῶν ἃ εἶδον, πάλιν ὁρῶσιν ἐξελθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας καὶ τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς, καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς. καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· „ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις"; καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅτι „ναί". **11.** Συνεσκέπτοντο οὖν ἀλλήλοις ἐκεῖνοι ἀπελθεῖν καὶ ἐνφανίσαι ταῦτα τῷ Πειλάτῳ. καὶ ἔτι διανοουμένων αὐτῶν φαίνονται πάλιν ἀνοιχθέντες οἱ οὐρανοὶ καὶ ἄνθρωπός τις κατελθὼν καὶ

---

3. ημ[ερας] C | 5. παραδεδωκεν C cf. p. 8, 16: παρεδωκεν? | 8. μετα H R: κατα C | 9. ομου R: ὁμοὶ C, ὁμοῖ Usener H | 10. επεχρεισαν C | 15. ανοιχθεντες C | 16. εκειθε C | επιστανταs R: επισανταs C, εγγισανταs Diels H | 17. λειθοs C | υπεχωρησε R in notis: επεχωρησε C, απεχωρησε Gebhardt; alii | 18. ενοιγη C | 20. αυτοι H R: αν οι C | 21. ορασιν εξελθοντος ... ανδρες ... ακολουθουντα C | 24. του δε χειραγωγουμενου R alii: τον δε χειρα τῳ τουμενου C | 25. φωνη C | 26. κοινωμενοις C | και υπακοη ηκουετο R cum C (ubi υπακοῃ.): υπακοην; και ηκουετο Preuschen H, omnia turbantes | 27. οτι ναι H R: τιναι C | 29. κατελθον C.

εἰσελθὼν εἰς τὸ μνῆμα. ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλᾶτον, ἀφέντες τὸν τάφον, ὃν ἐφύλασσον, καὶ ἐξηγήσαντο πάντα ἅπερ εἶδον, ἀγωνιῶντες μεγάλως καὶ λέγοντες· „ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ“. ἀποκριθεὶς ὁ Πειλᾶτος ἔφη· „ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξεν“. εἶτα προσελθόντες πάντες ἐδέοντο αὐτοῦ καὶ παρεκάλουν κελεῦσαι τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδενὶ εἰπεῖν ἃ εἶδον. „συμφέρει γάρ, φασίν, ἡμῖν ὀφλῆσαι μεγίστην ἁμαρτίαν ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ λιθασθῆναι“. ἐκέλευσεν οὖν ὁ Πειλᾶτος τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδὲν εἰπεῖν. **12.** Ὄρθρου δὲ τῆς κυριακῆς Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνή, μαθήτρια τοῦ Κυρίου — φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους, ἐπειδὴ ἐφλέγοντο ὑπὸ τῆς ὀργῆς, οὐκ ἐποίησεν ἐπὶ τῷ μνήματι τοῦ Κυρίου, ἃ εἰώθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ἐπὶ τοῖς ἀποθνήσκουσι καὶ τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς — λαβοῦσα μεθ' ἑαυτῆς τὰς φίλας ἦλθε ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὅπου ἦν τεθείς. καὶ ἐφοβοῦντο, μὴ ἴδωσιν αὐτὰς οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλεγον· „εἰ καὶ μὴ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἐσταυρώθη ἐδυνήθημεν κλαῦσαι καὶ κόψασθαι, κἂν νῦν ἐπὶ τοῦ μνήματος αὐτοῦ ποιήσωμεν ταῦτα. τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου, ἵνα εἰσελθοῦσαι παρακαθεσθῶμεν αὐτῷ καὶ ποιήσωμεν τὰ ὀφειλόμενα· μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος καὶ φοβούμεθα, μή τις ἡμᾶς ἴδῃ. καὶ εἰ μὴ δυνάμεθα, κἂν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἃ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ· κλαύσωμεν καὶ κοψώμεθα, ἕως ἔλθωμεν εἰς τὸν οἶκον ἡμῶν. **13.** Καὶ ἀπελθοῦσαι εὗρον τὸν τάφον ἠνεῳγμένον καὶ προσελθοῦσαι παρέκυψαν ἐκεῖ καὶ ὁρῶσιν ἐκεῖ τινα νεανίσκον καθεζόμενον ἐν μέσῳ τοῦ τάφου, ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην, ὅστις ἔφη αὐταῖς· „τί ἦλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον; ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν· εἰ δὲ μή πιστεύετε, παρακύψατε καὶ ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, ὅτι οὐκ ἔστιν· ἀνέστη

3. *αγωνιωντες* Diels R: *απανιωντες* | ὃ. *ημιν* C | 6. *καιπερ* *εκαλουν* C | 7. *μηδενι* Z: *μηδεν* C | *ἃ* C: *ἂν* Blass | 10. *κεντυριων[ι]* C | 11. *ορθου . . . Μαγδαλινη* C | 12. *φοβουμενη*: R. praem. *ητις*, at cf. Jo. 6, 22ff. cum var. lect. et quae infra leguntur l. 17 | 15. *αυτοις* C | 18. *κοψεσθαι* C | *καν* Blass: *και* C | 24. *κλαυσομεν και κοψομεθα* C: corr. in notis R H (hic praem. *και*) | 26. *εν* add. Gebhardt: om. C | 29. *πιστευεται* C, num. recte? cf. 1 Tim. 3, 16 | 30. *ιδατε* C: *ιδετε* R.

οἱ πρεσβύτεροι καὶ ἦλθον πρὸς Πειλᾶτον δεόμενοι αὐτοῦ καὶ λέγοντες· „παράδος ἡμῖν στρατιώτας, ἵνα φυλάξωσι τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτόν, καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαὸς ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά". ὁ δὲ Πειλᾶτος παραδέδωκεν αὐτοῖς Πετρώνιον τὸν κεντυρίωνα μετὰ στρατιωτῶν φυλάσσειν τὸν τάφον. καὶ σὺν αὐτοῖς ἦλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπὶ τὸ μνῆμα, καὶ κυλίσαντες λίθον μέγαν μετὰ τοῦ κεντυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν, ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ ἔθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος, καὶ ἐπέχρισαν ἑπτὰ σφραγῖδας, καὶ σκηνὴν ἐκεῖ πήξαντες ἐφύλαξαν. **9.** Πρωΐας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου ἦλθεν ὄχλος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς περιχώρου, ἵνα ἴδωσι τὸ μνῆμα ἐσφραγισμένον. τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, φυλασσόντων τῶν στρατιωτῶν ἀνὰ δύο δύο κατὰ φρουράν, μεγάλη φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ εἶδον ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ δύο ἄνδρας κατελθόντας ἐκεῖθεν, πολὺ φέγγος ἔχοντας καὶ ἐπιστάντας τῷ τάφῳ. ὁ δὲ λίθος ἐκεῖνος ὁ βεβλημένος ἐπὶ τῇ θύρᾳ ἀφ' ἑαυτοῦ κυλισθεὶς ὑπεχώρησε παρὰ μέρος, καὶ ὁ τάφος ἠνοίγη, καὶ ἀμφότεροι οἱ νεανίσκοι εἰσῆλθον. **10.** Ἰδόντες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κεντυρίωνα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους· παρῆσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσοντες. καὶ ἐξηγουμένων αὐτῶν ἃ εἶδον, πάλιν ὁρῶσιν ἐξελθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας καὶ τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς, καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς. καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· „ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις"; καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅτι „ναί". **11.** Συνεσκέπτοντο οὖν ἀλλήλοις ἐκεῖνοι ἀπελθεῖν καὶ ἐνφανίσαι ταῦτα τῷ Πειλάτῳ. καὶ ἔτι διανοουμένων αὐτῶν φαίνονται πάλιν ἀνοιχθέντες οἱ οὐρανοὶ καὶ ἄνθρωπός τις κατελθὼν καὶ

3. ημ[ερας] C | 5. παραδεδωκεν C cf. p. 8, 16: παρεδωκεν? | 8. μετα H R: κατα C | 9. ομου R: ὁμοὶ C, ὁμοῖ Usener H | 10. επεχρεισαν C | 15. ανοιχθεντες C | 16. εκειθε C | επιστανταs R: επισαντας C, εγγισαντας Diels H | 17. λειθος C | υπεχωρησε R in notis: επεχωρησε C, απεχωρησε Gebhardt; alii | 18. ενοιγη C | 20. αυτοι H R: αν οι C | 21. ορασιν εξελθοντος ... ανδρες ... ακολοθουντα C | 24. του δε χειραγωγουμενου R alii: τον δε χειρα τῳ τουμενου C | 25. φωνη C | 26. κοινωμενοις C | και υπακοη ηκουετο R cum C (ubi υπακοη.): υπακοην; και ηκουετο Preuschen H, omnia turbantes | 27. οτι ναι H R: τιναι C | 29. κατελθον C.

εἰσελθὼν εἰς τὸ μνῆμα. ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλᾶτον, ἀφέντες τὸν τάφον, ὃν ἐφύλασσον, καὶ ἐξηγήσαντο πάντα ἅπερ εἶδον, ἀγωνιῶντες μεγάλως καὶ λέγοντες· „ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ“. ἀποκριθεὶς ὁ Πειλᾶτος ἔφη· „ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξεν“. εἶτα προσελθόντες πάντες ἐδέοντο αὐτοῦ καὶ παρεκάλουν κελεῦσαι τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδενὶ εἰπεῖν ἃ εἶδον. „συμφέρει γάρ, φασίν, ἡμῖν ὀφλῆσαι μεγίστην ἁμαρτίαν ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ λιθασθῆναι“. ἐκέλευσεν οὖν ὁ Πειλᾶτος τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδὲν εἰπεῖν. **12.** Ὄρθρου δὲ τῆς κυριακῆς Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνή, μαθήτρια τοῦ Κυρίου — φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους, ἐπειδὴ ἐφλέγοντο ὑπὸ τῆς ὀργῆς, οὐκ ἐποίησεν ἐπὶ τῷ μνήματι τοῦ Κυρίου, ἃ εἰώθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ἐπὶ τοῖς ἀποθνήσκουσι καὶ τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς — λαβοῦσα μεθ' ἑαυτῆς τὰς φίλας ἦλθε ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὅπου ἦν τεθείς. καὶ ἐφοβοῦντο, μὴ ἴδωσιν αὐτὰς οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλεγον· „εἰ καὶ μὴ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἐσταυρώθη ἐδυνήθημεν κλαῦσαι καὶ κόψασθαι, κἂν νῦν ἐπὶ τοῦ μνήματος αὐτοῦ ποιήσωμεν ταῦτα. τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου, ἵνα εἰσελθοῦσαι παρακαθεσθῶμεν αὐτῷ καὶ ποιήσωμεν τὰ ὀφειλόμενα· μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος καὶ φοβούμεθα, μή τις ἡμᾶς ἴδῃ. καὶ εἰ μὴ δυνάμεθα, κἂν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἃ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ· κλαύσωμεν καὶ κοψώμεθα, ἕως ἔλθωμεν εἰς τὸν οἶκον ἡμῶν. **13.** Καὶ ἀπελθοῦσαι εὗρον τὸν τάφον ἠνεῳγμένον καὶ προσελθοῦσαι παρέκυψαν ἐκεῖ καὶ ὁρῶσιν ἐκεῖ τινα νεανίσκον καθεζόμενον ἐν μέσῳ τοῦ τάφου, ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην, ὅστις ἔφη αὐταῖς· „τί ἦλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον; ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν· εἰ δὲ μή πιστεύετε, παρακύψατε καὶ ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, ὅτι οὐκ ἔστιν· ἀνέστη

3. *αγωνιωντες* Diels R: *απανιωντες* | *ὃ. ημιν* C | 6. *καιπερ εκαλουν* C | 7. *μηδενι* Z: *μηδεν* C | *ἃ* C: *ὧν* Blass | 10. *κεντυριων[ι]* C | 11. *ορθου . . . Μαγδαλινη* C | 12. *φοβουμενη*: R. praem. *ητις*, at cf. Jo. 6, 22ff. cum var. lect. et quae infra leguntur l. 17 | 15. *αυτοις* C | 18. *κοψεσθαι* C | *καν* Blass: *και* C | 24. *κλαυσομεν και κοψομεθα* C: corr. in notis R H (hic praem. *και*) | 26. *εν* add. Gebhardt: om. C | 29. *πιστευεται* C, num. recte? cf. 1 Tim. 3, 16 | 30. *ιδατε* C: *ιδετε* R.

γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ, ὅθεν ἀπεστάλη". τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον. **14.** Ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων, καὶ πολλοί τινες ἐξήρχοντο ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν, τῆς ἑορτῆς παυσαμένης. ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ Κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα, καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφός μου λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου, ὃν ὁ Κύριος . . .

1. φοβηθεις C | 8. ὁ ante *Κυριος* add. R.

Überſetzung.

1. Von den Juden aber wuſch ſich keiner die Hände, auch Herodes nicht und auch nicht ein Einziger ſeiner Richter. Und da etliche ſich waſchen wollten, ſtand Pilatus auf. Und nun befiehlt der König Herodes, den Herrn zu ergreifen, indem er zu ihnen (den anweſenden Juden) ſagte: „Was ich euch befohlen habe, ihm anzuthun, das thut". **2.** Es kommt aber Joſeph dahin, der Freund des Pilatus und des Herrn; und da er wußte, daß ſie im Begriff ſtehen, ihn zu kreuzigen, ging er zu Pilatus und erbat ſich den Leib des Herrn zum Begräbnis. Und Pilatus ſchickte zu Herodes und erbat ſich ſeinen Leib. Und Herodes ſagte: „Bruder Pilatus, wenn auch niemand um ihn gebeten hätte, würden wir ihn begraben, zumal da auch der Sabbat bevorſteht".[1]) Es ſteht nämlich im Geſetz geſchrieben, die Sonne ſolle nicht über einem Getöteten untergehen am Tage vor dem Tag der ungeſäuerten Brote, ihrem[2]) Feſt. **3.** Sie aber ergriffen den Herrn und ſtießen ihn laufend (vor ſich her) und ſprachen: „Laßt uns den Sohn Gottes hinwegtilgen,[3]) da wir ihn in unſere

[1]) Eigentlich: „anbricht, dämmert", darüber weiter unten.

[2]) Dies *αὐτῶν*, ſtatt deſſen es *ἡμῶν* heißen müßte, paßt nicht in den Mund des jüdiſchen Königs Herodes, welcher ſich in dem Satz vorher mit den Juden zuſammenfaßt und vom Erzähler c. 1 zu Anfang zu den Juden gerechnet wird. Die Rede des Herodes ſchließt alſo mit *ἐπιφώσκει*, und es geht aus dem gleichen Grunde auch nicht an, mit Diels *ἐπεὶ — πεφονευμένῳ* in Parentheſe zu ſetzen, ſo daß die Rede darüber hinaus ſich fortſetzte.

[3]) So nach obigem Text (ſ. die Belegſtellen unter dem Text und Acta Philippi 14, Tiſchendorf Acta apocr. p. 80 in den Noten). Die von Robin-

Gewalt bekommen haben." Und sie hingen ihm einen Purpur um und setzten ihn auf einen Gerichtsstuhl und sprachen: „Richte gerecht, König Israels". Und einer brachte eine Dornenkrone und setzte sie auf das Haupt des Herrn; und andere standen da und spieen ihm ins Gesicht, und andere schlugen seine Wangen; wieder andere stießen oder stachen) ihn mit einem Rohr, und etliche geißelten ihn und sprachen: „Das sind die Ehrenbezeugungen, die wir dem Sohne Gottes erwiesen". 4. Und sie brachten zwei Missethäter und kreuzigten den Herrn mitten zwischen ihnen. Er aber schwieg als einer, der nichts von Mühsal (Pein) hat. Und als sie das Kreuz aufrichteten (aufgerichtet hatten), schrieben sie darauf: „Das ist der König Israels". Und nachdem sie die Kleider vor ihn hingelegt, verteilten sie dieselben und warfen das Los darüber. Einer aber von jenen Missethätern schmähte sie und sprach: „Wir haben wegen unserer bösen Thaten so gelitten; was hat aber dieser, der ein Heiland der Menschen gewesen, euch zu leid gethan"? Und in ihrem Zorn über ihn befahlen sie, daß ihm nicht die Beine zerschlagen würden, damit er unter (um so längeren) Qualen sterbe. 5. Es war aber Mittag, und Finsternis verbreitete sich über ganz Judäa, und sie wurden unruhig und gerieten in Angst, die Sonne sei untergegangen, dieweil er noch am Leben war. Es steht nämlich für sie (d. h. in ihrem Gesetz) geschrieben, es solle die Sonne nicht über einem Getöteten untergehen.

---

son und Harnack rezipierte Emendation von Harris *σύρωμεν* scheint mir dem Zusammenhang unangemessen. Nachdem bereits gesagt ist, daß die Juden den Herrn in eiligem Rennen vor sich herstoßen, paßt nicht mehr die Selbstaufforderung: „Laßt ihn uns schleppen". Sollte damit eine andere als die bisherige Behandlung in Vorschlag gebracht sein, so würde nicht nur dies deutlicher gesagt, sondern auch hinzugefügt sein, daß nun nach dem neuen Vorschlag verfahren wurde, wie das in einer Rezension der Philippusakten bei Tischendorf, Apocal. apocr. p. 143 f. geschieht. Auch die Begründung paßt nicht für den Vorschlag, ihn zu schleppen oder zu schleifen, statt ihn vorwärts zu stoßen. Sie paßt nur zu dem allgemeinen Ausdruck der Entschlossenheit, Jesum überhaupt aus der Welt zu schaffen, von der Erde zu vertilgen. Am wenigsten darf man sich für *σύρωμεν* auf die nachher zu besprechende Parallelstelle Just. apol. I, 35 berufen; denn man müßte dann dem Justin eine unglaubliche Verwechselung von *σύρειν* „schleppen" und *διασύρειν* „verspotten" aufbürden, welche um so unbegreiflicher wäre, weil das hiesige angebliche *σύρειν* in gar keinem näheren Zusammenhang steht mit der folgenden Szene vom Richterstuhl, in deren Wiedergabe Justin *διασύροντες* verwendet.

Und einer von ihnen sagte: „Laßt uns ihm Galle mit Essig zu trinken geben“. Und sie mischten (den Trank) und tränkten ihn damit und vollbrachten alles und machten ihre Sünden über ihr Haupt voll. Es gingen aber viele in der Meinung, es sei Nacht, mit Lichtern umher und fielen. Und der Herr schrie auf und sprach: „Meine Kraft, o Kraft, du hast mich verlassen“. Und als er so gesprochen, ward er aufgenommen. Und in derselben Stunde zerriß der Vorhang des Tempels von Jerusalem in zwei Stücke. **6.** Darauf zogen sie die Nägel aus den Händen des Herrn und legten ihn auf die Erde, und die ganze Erde erbebte, und es entstand eine große Furcht. Da leuchtete die Sonne auf, und es stellte sich heraus, daß es die neunte Stunde war. Es freuten sich aber die Juden und sie gaben dem Joseph seinen Leib, daß er ihn begrabe, weil dieser alles Gute, was Jesus gethan, gesehen hatte. Der aber nahm den Herrn, wusch ihn, wickelte ihn in ein Leinentuch und legte ihn in ein ihm gehöriges Grab, in den sogenannten Josephsgarten. **7.** Da fingen die Juden und die Ältesten und die Priester, da sie erkannten, wieviel Böses sie sich selbst zugefügt hatten, an zu klagen und zu sagen: „Wehe unseren Sünden; es ist nahegekommen das Gericht und das Ende Jerusalems.“ Ich aber mit meinen Gefährten war betrübt und verwundeten Herzens verbargen wir uns; denn wir wurden von ihnen gesucht wie Missethäter und als wollten wir den Tempel in Brand stecken. Über alles dies aber fasteten wir und saßen trauernd und weinend Nacht und Tag bis zum Sabbat. **8.** Da aber die Schriftgelehrten und Pharisäer und Ältesten sich miteinander versammelt hatten und hörten, daß das ganze Volk murre und an die Brust schlage und sage: „Wenn durch seinen Tod diese größten Wunder geschehen sind, so sehet, wie gerecht er ist“, so fürchteten sich die Ältesten und gingen zu Pilatus, baten ihn und sagten: „Überlaß uns Soldaten, daß sie das Grabmal drei Tage lang bewachen, damit nicht seine Jünger kommen und ihn stehlen, und das Volk annehme, er sei von den Toten auferstanden, und sie uns Böses thun“. Pilatus aber überließ ihnen den Hauptmann Petronius mit Soldaten, das Grab zu bewachen. Und mit diesen gingen die Ältesten und Schriftgelehrten zum Grabmal und wälzten mit dem Hauptmann und den Soldaten einen großen Stein, und alle zusammen, die dort waren, setzten ihn auf die Thür des Grabmals und siegelten sieben Siegel

darauf, schlugen daselbst ein Zelt auf und hielten Wache. **9.** Am frühen Morgen aber, da der Sabbat anbrach, kam eine Volksmenge aus Jerusalem und der Umgegend, um das versiegelte Grab zu sehen.[1]) In der Nacht aber, in welcher der Sonntag anbrach,[2]) während die Soldaten je zu zweien Schildwache standen, erhob sich eine gewaltige Stimme am Himmel, und sie (die wachehabenden Soldaten) sahen den Himmel sich öffnen und zwei Männer, mit großem Glanz angethan, von dort herabkommen und an das Grab herantreten. Jener Stein aber, der auf die Thür gelegt war, wälzte sich von selbst und wich allmählich von der Stelle, und das Grab öffnete sich und beide Jünglinge traten hinein. **10.** Da nun jene Soldaten dies sahen, weckten sie den Hauptmann und die Ältesten aus dem Schlaf; denn auch diese waren als Wächter zugegen. Und während sie erzählten, was sie gesehen hatten, sahen sie wiederum drei Männer aus dem Grabe herauskommen und zwar zwei von ihnen den einen stützend, und ein Kreuz, welches ihnen folgte; und (sie sahen) das Haupt der zwei bis an den Himmel reichend, das Haupt desjenigen aber, der von ihnen an der Hand geführt wurde, die Himmel überragend. Und sie hörten eine Stimme vom Himmel, welche sprach: „Hast du den Entschlafenen (Schlafenden) gepredigt"? Und eine Antwort vom Kreuz her ließ sich hören: „Ja". **11.** Nun überlegten sie miteinander, daß sie zu Pilatus gehen und ihm dies anzeigen wollten. Und während sie noch nachdenken, erscheint ihnen wiederum der Himmel geöffnet und ein Mensch, der herabkommt und in das Grab hineingeht. Da der Hauptmann und seine Leute dies sahen, verließen sie das Grab, das sie bewachten, und eilten bei Nacht zu Pilatus und erzählten alles, was sie gesehen hatten, in großer Angst und sagten: „Wahrhaftig Gottes Sohn war er". Pilatus antwortete und sprach: „Ich bin rein von dem Blut des Sohnes Gottes; ihr aber habt es beschlossen". Darauf traten alle heran und flehten ihn an und baten, er möge dem Hauptmann und den Soldaten befehlen, niemand zu sagen, was sie gesehen hatten. „Denn," sagten sie, „es ist uns besser vor Gott der größten Sünde uns schuldig gemacht zu haben, als in die Hände des Volks der

[1]) Eigentlich „um das Grab versiegelt zu sehen".

[2]) Soll heißen „in der Nacht, welche dem Sonntag voranging" s. weiter unten.

Juden zu fallen und gesteinigt zu werden". So befahl denn Pilatus dem Hauptmann und den Soldaten, nichts zu sagen. **12.** In der Frühe des Sonntags nahm Maria Magdalena, eine Jüngerin des Herrn — welche aus Furcht vor den Juden, weil diese vor Zorn brannten, am Grabmal des Herrn nicht gethan hatte, was die Weiber den Sterbenden (eben Verstorbenen) und ihren Lieben zu thun pflegen — ihre Freundinnen mit sich und kam zu dem Grabe, wohinein er gelegt war. Und sie fürchteten, daß die Juden sie sehen möchten, und sprachen: „Wenn wir auch an jenem Tage, an dem er gekreuzigt wurde, nicht weinen und klagen konnten, so wollen wir dies wenigstens jetzt an seinem Grabe thun. Wer aber wird uns auch den Stein, welcher auf die Thür des Grabes gelegt ist, abwälzen, daß wir hineingehen und uns neben ihn setzen und thuen, was sich gebührt; denn groß war der Stein, und wir fürchten, daß uns jemand sehe. Und wenn wir das nicht können, so wollen wir wenigstens das, was wir da bringen, ihm zum Gedächtnis an der Thür (des Grabes) niederlegen. Laßt uns weinen und klagen, bis wir nach Hause kommen." **13.** Und da sie hingegangen waren, fanden sie das Grab geöffnet, und indem sie herantraten, blickten sie hinein und sahen daselbst einen Jüngling mitten im Grabe sitzen, schön und mit einem glänzenden Gewand bekleidet, welcher zu ihnen sagte: „Warum seid ihr gekommen? wen sucht ihr? etwa jenen Gekreuzigten? Er ist auferstanden und fortgegangen. Wenn ihr es aber nicht glaubt, so blickt hinein und sehet den Ort, wo er lag, (und überzeugt euch,) daß er nicht da ist; denn er ist auferstanden und dahin gegangen, von wo er gesandt war". Da fürchteten sich die Weiber und flohen. **14.** Es war aber der letzte Tag der ungesäuerten Brote; und viele gingen hinaus und kehrten in ihre Häuser zurück, nachdem das Fest beendigt war. Wir aber, die 12 Jünger des Herrn, weinten und waren betrübt und, betrübt wegen dessen, was sich zugetragen hatte, ging ein jeder in sein Haus. Ich aber, Simon Petrus, und mein Bruder Andreas nahmen unsere Netze und gingen zum Meere. Und es war mit uns Levis, der Sohn des Alphäus, welchen der Herr . . .

* * *

III. Geist und Art des Buchs.

Vergleichen wir diese Geschichte des Leidens und der Auferstehung Jesu mit den kanonischen Evangelien, so springen sofort vier charakteristische Unterschiede in die Augen. Man kann dabei völlig absehen von dem großen Abstand zwischen den synoptischen Evangelien einerseits und dem johanneischen andrerseits. Von allen kanonischen Evangelien, welche in diesen Beziehungen als eine Klasse gleichartiger Schriften erscheinen, unterscheidet sich das PE 1) durch die Art, wie der Evangelist sich selbst einführt, 2) durch die Sprache, 3) durch eine eigentümliche Vorstellung von dem Verhältnis der bei der Passion Christi zusammenwirkenden irdischen Machthaber, 4) durch eine Ansicht von der Person und der Natur des Herrn, welche sowohl seinem Tod als seiner Auferstehung eine ganz andere Bedeutung gibt, als sie nach der hierin wie in den anderen hervorgehobenen Punkten gegenüber dem PE einhelligen Darstellung der vier Evangelisten diesen Ereignissen zukommt.

1. Keiner der kanonischen Evangelisten hat sich selbst mit einem „Ich" oder auch nur einem „Wir" als eine mithandelnde, die berichteten Ereignisse miterlebende Person innerhalb seiner Erzählung auftreten lassen.[1]) Nur im Vorwort läßt Lukas sein Ich hervortreten, und nur im Prolog bedient sich Johannes eines „Wir", welches dem Leser von vornherein sagt, daß in diesem Buch ein Augenzeuge berichte. Wo aber Johannes im weiteren Verlauf seiner Darstellung nicht umhin kann, von sich selbst zu erzählen, spricht er von sich als einem Dritten. Lukas läßt zwar in der Apostelgeschichte durch den Eintritt des „Wir" erkennen, daß der Erzähler dabei gewesen sei, aber aus dem „Wir" tritt auch hier kein „Ich" hervor, und der Name bleibt verschwiegen. Ganz anders das PE. In dem kleinen Stück desselben, welches jetzt vor uns liegt, tritt der Erzähler zweimal mit seinem Ich hervor (c. 7 und 14). An der ersten Stelle folgt, an der zweiten geht voran ein „Wir", welches die sämtlichen Apostel umfaßt. An der zweiten Stelle nennt der Berichterstatter sich mit seinem vollen Namen „Simon Petrus" und sagt von Andreas

[1]) Vgl. meine Vorlesung „Der Geschichtschreiber und sein Stoff im N. Testament" in der Ztschr. f. kirchl. Wissenschaft 1888 S. 581—596.

„mein Bruder"; an der ersten Stelle tritt das „Ich" als so selbstverständlich in den Gang der Ereignisse ein, daß man nicht bezweifeln kann, schon vorher muß dem Leser vollkommen deutlich gesagt gewesen sein, wer der Erzähler sei, so daß der Leser wußte, „Ich mit meinen Genossen" bedeute eben das, was in den kanonischen Evangelien „die Jünger, die Zwölf oder die Elf", seltener auch „die Apostel" [1]) heißt. Man darf aus dem Fragment schließen, daß im PE von den Aposteln nie anders als mit einem „Wir" und von Petrus nie anders als mit einem „Ich" oder „Ich Petrus" die Rede gewesen ist. Es ist auch kaum zu bezweifeln, daß das Buch den Namen des Petrus, wie schon Serapion bezeugt, im Titel an der Stirne trug, und zwar in der von Origenes bezeugten Form *κατὰ Πέτρον*. Das Buch ist also pseudepigraph in dem vollen Sinne dieses Worts, in welchem es unsere Evv. auch dann nicht wären, wenn sie unecht wären. Sehen wir uns nun in dem Kreis der nichtkanonischen Evv. um, so steht in dieser Beziehung das Ev. Marcions auf seiten der kanonischen Evv. Sein Ev. sollte keinen Verfasser haben, am allerwenigsten einen aus dem Kreise der Zwölf. [2]) Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich behaupten, daß auch das Hebräerevangelium nirgendwo die Person des Erzählers hervortreten, geschweige denn diesen mit einem „Ich" und „Wir" in die Erzählung sich einmischen ließ. Der innige Zusammenhang dieses Ev. mit unserem Matthäus und die Namenlosigkeit desselben bei den Hebräern selbst verbürgt dies. [3]) Eine Analogie zum PE bietet uns erst das „Ev. der Zwölf", welches wahrscheinlich um 170 in ebjonitischen Kreisen Palästinas entstanden ist. Hier treten die 12 Apostel, unter welchen Matthäus besonders hervorgehoben wird, mit einem „Wir" als die Erzähler und zugleich als die innerhalb der erzählten Geschichte mit Jesus verkehrenden Jünger auf. [4]) Dazu darf gleich hier bemerkt

[1]) Niemals im Ev. des Apostels Johannes (13, 16 redet Jesus); einmal im Ev. des Apostels Matthäus, aber nicht im Verlauf der Erzählung, sondern an der Spitze des Apostelkatalogs (10, 2), wo es auf den Titel ankam, welcher die Zwölf von den übrigen Jüngern unterschied. Dagegen gebrauchen die Nichtapostel Markus (6, 30) und Lukas (9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10) den Titel auch in der Erzählung.

[2]) Vgl. Gesch. des Kanons I, 619 f.; II, 455.

[3]) Vgl. a. a. O. II, 723.

[4]) Vgl. ebenda II, 724—742, besonders 725 (Nr. 2). 729. 741. — Viel

werden, daß auch das Verhältnis des PE zu den kanonischen Evv. ein ähnliches ist, wie dasjenige des „Ev. der Zwölf" zu denselben.

2. Ein zweites für die Kritik in Betracht kommendes Moment ist die Sprache und Darstellungsweise überhaupt. Bekanntlich wird Jesus in unsern Evv., wo von ihm erzählt wird, regelmäßig mit diesem seinem Eigennamen benannt und dagegen äußerst selten ὁ κύριος, nämlich bei Matthäus und Markus niemals,[1]) auch bei Johannes nicht im Fluß der Erzählung.[2]) Erst der der evangelischen Geschichte persönlich ferner stehende Lukas gebraucht ὁ κύριος zuweilen so;[3]) und der Verfasser des unechten Markusschlusses scheint das einfache Ἰησοῦς geradezu zu meiden. Das PE nennt den Herrn niemals mit seinem Namen und dagegen dreizehnmal ὁ κύριος. Letzteres überrascht um so mehr, wo es von dem entseelten Leichnam (c. 6 zweimal) und in Bezug auf das Grab Jesu (c. 12) gebraucht wird.[4]) Das Fragment ist groß genug, um den völligen Mangel des Jesusnamens, aber auch klein genug, um die häufige und ausnahmslose Anwendung des Titels „der Herr" als Ersatz dafür zu einer höchst charakteristischen Erscheinung zu machen. Die anspruchslose Erzählungsweise der Apostel ist für diesen Evangelisten ein über-

---

weniger vergleichbar ist schon wegen des grundverschiedenen Charakters dieser Bücher die Art, wie der Verfasser des Protevangeliums des Jakobus und vollends der des Thomasevangeliums sich einführen, vgl. Gesch. d. K. II, 772. 775.

[1]) Mt. 28, 6 (im Mund des Engels) ist ὁ κύριος unecht.

[2]) Joh. 4, 1 ist ohne Frage ὁ Ἰησοῦς die ursprüngliche Lesart, welche aus demselben Grunde durch ὁ κύριος verdrängt wurde, aus welchem andere, welche hier ὁ Ἰησοῦς festhielten, das folgende Ἰησοῦς ausstießen (z. B. cod. A). In Joh. 6, 23; 11, 2 steht ὁ κύριος in reflektierenden Zwischenbemerkungen des Evangelisten. Da die Jünger Jesum regelmäßig mit κύριε anredeten, so nannten sie ihn auch ὁ κύριος mit und ohne μου, ἡμῶν, wenn sie von dem Abwesenden redeten (Mt. 21, 3; Joh. 20, 2. 13. 18. 25, vgl. 13, 13). Von da aus ist dann auch der Ausdruck Joh. 20, 20; 21, 12 zu verstehen.

[3]) Lk. 7, 13; 10, 1; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5. 6; 18, 6; 19, 8; 22, 31 (?); 22, 61; 24, 3 (?). — Mr. 16, 19. 20.

[4]) Vergleichbar, aber doch grundverschieden, weil vom Evangelisten nur als fremde Rede berichtet, ist der Ausdruck der Magdalena Joh. 20, 2. 13. Das PE hat ὁ κύριος c. 1. 2 (bis). 3 (bis). 4. 5. 6 (bis). 12 (bis). 14 (bis) = 13 mal.

wundener Standpunkt. Im N. T. heißt der erste Tag der jüdischen Woche regelmäßig (ἡ) μία (τοῦ, τῶν) σαββάτου (σαββάτων).[1]) Nur Apok. 1, 10 lesen wir ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Die kirchliche Bezeichnung des Sonntags als ἡ κυριακή (ohne ἡμέρα) scheint sich erst allmählich in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts Bahn gebrochen zu haben.[2]) Das PE wendet sie ohne weiteres in der evangelischen Geschichte an und kennt keine andere als diese.[3]) Der Sprachgebrauch des PE ist nicht der des ersten, sondern der des zweiten Jahrhunderts. Es zeigt sich aber auch, daß der Verfasser den älteren, den biblischen Sprachgebrauch nicht mehr versteht. Lk. 23, 54 heißt es in Bezug auf den Moment des Begräbnisses Jesu ganz richtig: „Es war der Rüsttag, und der Sabbat dämmerte." Ersteres bezeichnet den Wochentag, den Freitag; die zweite Angabe bezeichnet die Tagesstunde. Es war die letzte Stunde des Tages, es fing schon an dunkler zu werden, und der mit Sonnenuntergang eintretende Sabbat war im Begriff anzubrechen. Im Grunde ebenso, nur unter Anwendung der natürlichen Betrachtungsweise, nach welcher der Tag mit dem Morgen anbricht, wird Mt. 28, 1 ἡ ἐπιφώσκουσα εἰς μίαν σαββάτου von der Stunde gebraucht, in welcher der Sonntag heraufdämmert, von der Zeit kurz vor Sonnenaufgang.[4]) Das PE (c. 3) läßt den Herodes am Freitagmorgen, vor der Wegführung Jesu nach Golgatha, sagen: ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει. Das soll heißen, was es doch nicht heißen kann: „denn morgen ist Sabbat."

[1]) Mt. 28, 1; Mr. 16, 2; Lk. 24, 1; Joh. 20, 1. 19; AG. 20, 7; 1 Kor. 16, 2. Erst in dem unechten Stück Mr. 16, 9 findet man bereits das etwas weniger hebraisierende oder aramaisierende πρώτη σαββάτου.

[2]) Die Apostellehre c. 14 hat κατὰ κυριακὴν κυρίου. Bei Ignatius Magn. 9 ist die Lesart nicht ganz sicher. Barnabas c. 15 nennt den Sonntag den achten Tag; Justin, wo er es mit Juden zu thun hat, teils wie das N. T. den ersten Wochentag (dial. 41), teils den achten Tag (dial. 24); wo er sich an die Heiden wendet, den Tag der Sonne (apol. I, 67). Noch Dionysius von Korinth (Eus. IV, 23, 11) gibt eine weitläufige Umschreibung. Die feste Ausprägung des Namens ἡ κυριακή tritt uns völlig klar und sicher erst in dem Titel einer Schrift Melitos περὶ κυριακῆς (Eus. IV, 26, 2) und in den Leucianischen Apostelgeschichten (vgl. meine Acta Joannis p. 239, 3; Act. Petri ed. Lipsius p. 78) entgegen.

[3]) c. 9 τῇ δὲ νυκτὶ, ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, c. 12 ὄρθρου δὲ τῆς κυριακῆς.

[4]) Vgl. Schanz, Kommentar zu Matthäus S. 555.

Dem entsprechend wird von der ganzen Nacht zwischen dem Sabbat und dem Sonntag im Gegensatz zu dem vorangegangenen Tag gesagt: „In der Nacht aber, in welcher der Sonntag heraufdämmerte.“ [1]) Das von anderwärts entlehnte, der eigenen Sprache des Verfassers fremde τὸ σάββατον (oder ἡ κυριακή) ἐπιφώσκει hat bei ihm die unmögliche Bedeutung angenommen: „der Sabbat (oder Sonntag) steht bevor, wird über kurz oder lang anbrechen“. Da ich einmal die Zeitangaben zu berücksichtigen hatte, möge gleich hier bemerkt werden, daß dieser Evangelist von der für die Passionsgeschichte in Betracht kommenden jüdischen Festordnung keine Ahnung hat. Er sagt zwar richtig, daß der Freitag, an welchem Jesus starb, der Tag vor dem Fest der Azyma war; [2]) hält aber den Sonntag, an

[1]) C. 9 τῇ δὲ νυκτί, ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή. Das zunächst berichtete Ereignis fällt auch nicht etwa in die letzte Stunde der Nacht, kurz vor Tagesgrauen; denn von einem noch beträchtlich späteren Moment heißt es c. 12 οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλᾶτον. Gegen obige Beobachtungen kann nicht die richtigere Anwendung des Ausdrucks zu Anfang von c. 9 (πρωΐας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου) geltend gemacht werden; denn die unerlaubt weitschichtige Anwendung des Ausdrucks an den beiden anderen Stellen schließt nicht die richtige engere Anwendung an einer dritten Stelle aus.

[2]) C. 2. Es mag hier auf sich beruhen, weil es sich nicht entscheiden läßt und nichts darauf ankommt, ob das PE hier nach dem Sprachgebrauch der Synoptiker (Mt. 26, 17; Mr. 15, 12; Lk. 22, 7), der auch dem Josephus (bell. V, 3, 1) geläufig ist, den 14. Nisan als den Tag oder den ersten Tag der Azyma ansieht, oder ob hier nach dem genaueren Sprachgebrauch der 15. Nisan als erster Tag oder Haupttag der Azyma gerechnet wird. Im ersteren Fall würde der Tod Jesu hier im Widerspruch mit aller kanonischen und kirchlichen Tradition auf den 13. Nisan, im zweiten Fall auf den 14. Nisan gesetzt. Letzteres ist das Wahrscheinlichere, weil diese Ansicht unter Berufung auf das johanneische Ev. schon im 2. Jahrhundert z. B. von Apolinarius von Hierapolis im Gegensatz zu den Quartadezimanern vertreten wurde, vgl. Gesch. des Kanons I, 185 ff. In beiden Fällen wäre Jesus vor der auf den Abend des 14. Nisan fallenden Passahmahlzeit gekreuzigt worden. Die völlige Gleichgültigkeit des PE gegen diese Äußerlichkeiten der Geschichte zeigt sich auch c. 7. Wenn die Nacht vor dem Tag genannt wird, so spricht sich die Meinung aus, daß das Fasten und Klagen der Jünger nach dem Tod und Begräbnis Jesu, am Freitag Abend begonnen habe. Wenn der Erzähler sie aber auch am Tage, welcher dieser Nacht folgte, und zwar bis zum Sabbat fasten läßt, so übersieht er, daß dieser folgende Tag eben der Sabbat ist, und vollends, daß der Sabbat nach jüdischer Anschauung, die er selbst c. 2 in unverstandenem Ausdruck wiedergegeben hat, schon am Freitag Abend beginnt. Also das

welchem Jesus auferstand, für den letzten Tag der Azyma; er hält also dieses jüdische Fest für ein zweitägiges statt für ein sieben- oder achttägiges. Die Versuche, durch wohlwollende Deutung der Anfangsworte von c. 14 den Verfasser in dieser Hinsicht zu entlasten, werden nicht gelingen; denn er sagt zu deutlich, daß nach Ablauf des Festes viele und darunter auch die Jünger sich nach Hause begaben. Dies ist nicht am letzten Tag der Azyma, sondern nach demselben geschehen. Die Angabe „Es war aber der letzte Tag der Azyma" bezieht sich also auf die vorher erzählten Ereignisse, auf den Sonntag der Auferstehung.[1])

Die Sprache hat einen sehr buntscheckigen Charakter. Neben einer Menge von Ausdrücken, welche uns von der Bibel her geläufig sind, hat der Verfasser solche gelegentlich auch durch klassische oder gemeingriechische ersetzt. Die Fischernetze, welche bei allen vier Evangelisten beharrlich δίκτυα heißen,[2]) nennt er c. 14 λίνα und gibt diesem Wort damit eine Bedeutung, welche es in der Bibel niemals hat. Statt des minder griechischen Ausdrucks in Mt. 27, 24 gebraucht er das klassische und der Bibel völlig fremde καθαρεύω c. gen. (c. 11). Statt des auch von ihm gewöhnlich[3]) angewandten und in der Kirchensprache wie in der Bibel alleinherrschenden σταυροῦν gebraucht er einmal ein bisher

Fasten dauerte bis zu demselben Augenblick, in welchem es begonnen haben soll. Übrigens soll das Weinen und Trauern nach c. 14 auch noch über den Sabbat und Sonntag hinaus, mindestens bis zum Montag gedauert haben.

[1]) Selbst wenn man, wie das Harnack S. 56 stillschweigend zu thun scheint, dem Verfasser den Selbstwiderspruch zutrauen könnte, daß ein und dasselbe Ereignis am letzten Tage des Festes und doch auch nach Ablauf des Festes geschehen sei, wäre es unmöglich, die Zeitangabe auf das Folgende, statt auf das Vorangehende zu beziehen und den Satz so zu verstehen: „Nach einiger Zeit aber trat der letzte Tag der Azyma ein, und an diesem Tage begaben sich nun manche nach Hause". Es müßte ja ἐγένετο δέ stehen (Joh. 10, 22; Mt. 26, 2) oder einer der Ausdrücke dastehen, welche wir Mt. 8, 16; Mr. 1, 32; 6, 21; 15, 33; Lk. 4, 42; 22, 14. 66; Joh. 6, 16. 17; 7, 37; 21, 4 lesen. Vgl. dagegen ἦν δέ in seiner auf die eben vorher beschriebene Handlung oder Situation zurückblickenden Bedeutung Mr. 15, 25; Lk. 23, 44. 54; Joh. 5, 9; 6, 4; 7, 2; 13, 30; 18, 28; 19, 14. Damit fallen alle Folgerungen Harnacks S. 56 dahin.

[2]) Nur Mt. 4, 18 (Mr. 1, 16?) daneben ἀμφίβληστρον.

[3]) So c. 4. 12. 13, dagegen c. 2 σταυρίσκειν, eine Nebenform wie ἀναλίσκω, ἀμβλίσκω, κυκλίσκομαι neben den entsprechenden Verben auf όω. Blaß bei Harnack S. 55 fordert σταυρώσειν.

in der Litteratur nicht nachgewieſenes *σταυρίσκειν*. Auf Grund des Gebrauchs von *ὑπακούειν* im Sinne des liturgiſchen Reſpondierens[1]) gebraucht er (c. 10) *ὑπακοή* im Sinne von „Antwort". Ein Ausdruck wie *ἀνὰ δύο δύο* ſtellt eine Vermiſchung des gutgriechiſchen *ἀνὰ δύο* (Lk. 9, 14; 10, 1; Apok. 4, 8) und des judengriechiſchen oder aramaiſierenden *δύο δύο* (Gen. 7, 3. 9; Mr. 6, 7) dar.[2]) Kurz, die Sprache entbehrt des einheitlichen Charakters, welchen man auch ſolchen Schriftſtellern der nachapoſtoliſchen Zeit, welche niemand als Stiliſten hoch ſtellen wird, einem Hermas und einem Ignatius, nicht abſprechen kann.

Die Darſtellung der Ereigniſſe iſt eine äußerſt nachläſſige. Eine beträchtliche Anzahl von Beiſpielen wird im Verlauf der folgenden Erörterungen zur Sprache kommen (ſ. auch ſchon oben S. 21 c. 14). Einige mögen gleich hier als Belege dienen. Als nach der Verfinſterung die Sonne wieder aufleuchtet, ſind die Juden darüber erfreut und überlaſſen in dieſer vergnügten Stimmung den Leichnam des Herrn dem Joſeph (c. 6). Gleich darauf ſind ſie und insbeſondere die Synedriſten, die Älteſten und Prieſter, tief betrübt, klagen ſich ihrer Verſündigung an und ſehen das Gericht über Jeruſalem hereinbrechen. Dieſe Reue hält ſie aber nicht ab, den Jüngern nach dem Leben zu trachten (c. 7). Im nächſten Kapitel iſt von ſolcher Reue bei den Synedriſten überhaupt nichts mehr zu ſpüren, ſondern vielmehr nur bei den Leuten aus dem Volk, welche an ihre Bruſt ſchlagen und Jeſum für einen Gerechten erklären. Die Synedriſten denken an nichts weniger als an ihre Sünden und an Gottes Strafgerichte, ſondern ergreifen aus feiger Furcht vor dem Volk die raffinierteſten Mittel, um die Auferſtehung Jeſu zu verhindern (c. 8). Wer ſoll an dieſe Entwickelung glauben? — In c. 11 wird erzählt, daß der Hauptmann, welcher die militäriſche Wache am Grabe kommandiert hat, mit ſeiner Begleitung zu Pilatus kommt und dieſem Bericht erſtattet. Die Synedriſten, welche gleichfalls am Grab anweſend geweſen ſind (c. 8—10), ſind wohl noch zu Anfang von c. 11

[1]) Vgl. meine Acta Joannis p. 220, 6. 8; Martyr. Bartholomaei (Tiſchendorf Acta apocr. p. 256); Dormitio Mariae (Tiſchendorf, Apoc. apocr. p. 109); Const. apost. VIII, 12 (Lagarde p. 259, 14).

[2]) Ganz ſo wie hier (c. 9) die wahrſcheinlich dem 3. Jahrhundert angehörigen Acta Philippi c. 36 (Tiſchendorf p. 92, 5).

in dem nicht näher benannten Subjekt des ersten Satzes inbegriffen, sind aber durch die Subjektsbezeichnung des dritten Satzes (*οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα*) vom Subjekt dieser Aussage ausgeschlossen. Dies wird zweifellos durch das fromme Bekenntnis, womit die Berichterstatter ihren Bericht schließen. Die Synedristen können ja nicht gesagt haben: „Wahrlich, Gottes Sohn war er". Das sagten die Soldaten mit ihrem Hauptmann an der Spitze. Pilatus aber antwortet, als ob er die Synedristen vor sich hätte: „Ihr habt es so beschlossen". Darauf erst treten „alle" an Pilatus heran. Man sieht aber aus ihrer Bitte sofort, daß darunter nur die Synedristen mit Ausschluß der Soldaten gemeint sind. Was soll man von einer historischen Darstellung wie diese halten? — In c. 14 wird erzählt, daß viele nach Ablauf des zweitägigen Festes nach Hause gingen. Versteht sich von selbst, daß die Festteilnehmer am Abend jedes Tages sich in ihre Wohnung begeben haben, um dort zu übernachten, so kann der Sinn nur sein, daß viele Festgenossen, nämlich die nicht in Jerusalem ansässigen, nach Ablauf des Passahfestes in ihre Heimat zurückkehrten. In der That finden wir gleich darauf die Apostel, welche aus den vielen besonders hervorgehoben werden, am „Meer" und im Begriff, fischen zu gehen. Gemeint ist natürlich der See Genezareth. Aber gesagt wird das ebensowenig, als daß es sich in diesem Kapitel um ein Verlassen Jerusalems und, was die Apostel anlangt, um eine Reise von Jerusalem nach Galiläa handelt. Ob die hiermit wohl genügend gekennzeichnete Zerfahrenheit der geschichtlichen Darstellung eine Folge des bloßen Unvermögens des Verfassers ist, kann man bezweifeln. Der Hauptgrund möchte vielmehr darin liegen, daß ihm an einer klaren geschichtlichen Darstellung und bestimmten Anschauung von den Thatsachen sehr wenig gelegen ist. Sein Interesse ist ganz anderen Dingen zugewendet.

3. Nach allen 4 kanonischen Berichten ist Jesus in der Nacht vom Donnerstag zum Freitag auf Grund vorangegangener Beratungen und Beschlüsse des Synedriums und in dessen Auftrag verhaftet und darauf von diesem obersten jüdischen Gericht als Gotteslästerer und falscher Messias zum Tode verurteilt worden. Da aber die Vollstreckung dieses Urteils nach dem damals geltenden Recht nicht in der Macht des Synedriums lag und die Anwesenheit des römischen Prokurators in Jerusalem einen Akt der Volksjustiz unter der alleinigen

Auktorität des Synedriums, wie er an Stephanus vollzogen wurde, nicht rätlich erſcheinen ließ, ſo mußte das Synedrium den Pilatus um Beſtätigung und vor allem um Vollſtreckung des Todesurteils angehen. Obwohl dieſem die Motive des Synedriums völlig fremd ſind und er alle Mittel anwendet, ſich die Sache vom Halſe zu ſchaffen, ertrotzen die Juden vermöge ihrer zähen Entſchloſſenheit und der Charakterloſigkeit des römiſchen Beamten ihren Willen. Das feierlich vom Tribunal verkündigte Urteil des römiſchen Richters macht das Urteil des Synedriums erſt wirkſam; der vom Prokurator ſelbſt oder doch in deſſen direktem Auftrag geſchriebene Titulus wird oben am Kreuz Jeſu befeſtigt, und die von demſelben dazu kommandierten römiſchen Soldaten vollſtrecken die Hinrichtung Jeſu. Dieſe allen 4 Evv. gemeinſame Grundanſicht wird dadurch nicht verändert, daß nach dem alleinigen Bericht des Johannes ſchon bei der Verhaftung Jeſu außer den Exekutivbeamten des Synedriums auch römiſche Soldaten mitgewirkt zu haben ſcheinen,[1]) was vorausſetzen würde, daß eine gewiſſe Verſtändigung zwiſchen dem Synedrium und Pilatus vorangegangen war. Auch Lukas ſtört die Harmonie nicht, indem er allein von dem vergeblichen Verſuch des Pilatus berichtet, die letzte Entſcheidung über Jeſus und die Verantwortung dafür auf Herodes Antipas als den Landesfürſten Galiläas abzuwälzen.[2]) Die einhellige Anſchauung der neuteſtamentlichen wie der altkirchlichen Schriftſteller iſt die, daß das jüdiſche Volk in ſeiner obrigkeitlichen Vertretung der eigentliche Urheber der Ermordung Jeſu iſt, daß es dieſes Werk aber durch die römiſche Staatsgewalt hat ausführen laſſen. Die größere Schuld trägt das jüdiſche Volk, aber Schuld hat auch Pilatus auf ſich geladen; und deſſen ungerechte Entſcheidung hat nicht nur die Tötung Jeſu ermöglicht, ſondern gerade auch die von Jeſus im voraus angekündigte Art ſeiner Hinrichtung bedingt.[3])

[1]) Joh. 18, 2 *λαβὼν τὴν σπεῖραν*. Ausgeſchloſſen iſt dies auch durch die Synoptiker nicht. Man könnte im Gegenteil in Mt. 26, 53 eine Andeutung von der Beteiligung römiſcher Soldaten erblicken.

[2]) Lk. 22, 7—15, vgl. AG. 4, 27.

[3]) Joh. 18, 32 (12, 32). 19, 11. Auch das PE bekundet eine dunkle Erinnerung daran, daß die Juden, wenn ſie ſelbſt das Todesurteil zu vollſtrecken gehabt hätten, Jeſum nicht gekreuzigt, ſondern geſteinigt haben würden (AG. 7, 58; Joh. 8, 59; 10, 31). Die Synedriſten fürchten vom Volk geſteinigt zu werden (PE 11).

Daß Jesus nicht als Gotteslästerer von den Juden gesteinigt, sondern als Empörer gegen die Reichsordnung gekreuzigt wurde, erscheint als die Folge der richterlichen Entscheidung und der obrigkeitlichen Anordnung des Pilatus. Wenn nicht selten, wo es sich um die moralische Verantwortung handelt, die Juden allein als die Mörder Jesu genannt werden,[1]) so zeigt sich doch bei denselben Schriftstellern, die so reden, die geschichtliche Anschauung unverwischt, daß die Juden ihren bösen Willen durch Vermittlung heidnischer Hände ausgeführt haben,[2]) und solange man mit einiger Kenntnis der geschichtlichen Verhältnisse von der Kreuzigung Jesu sprach und mit einigem Ernst das „gekreuzigt oder gelitten unter Pontio Pilato" bekannte, konnte eine wesentliche Abweichung von dieser geschichtlichen Grundansicht nicht Platz greifen.

Wie stellt sich nun dazu das PE? Pilatus hat schlechterdings keinen Anteil an der Verurteilung und Hinrichtung Jesu. Aus dem Gegensatz, womit c. 1 von den Juden gesagt wird, daß keiner von ihnen sich die Hände wusch, ergibt sich, daß unmittelbar vorher von dem Händewaschen des Pilatus erzählt war. Dieser hat sich in den Augen unseres Evangelisten wirklich rein gewaschen; er ist völlig rein vom Blut des Sohnes Gottes, zu welchem er sich in dieser feierlichen Form bekennt (c. 11). Er ist überhaupt ein guter Mann gewesen; der fromme Joseph von Arimathia ist gleichzeitig ein Freund des Pilatus und des Herrn, und Pilatus bewährt diese Freundschaft, indem er sich für ihn bei Herodes um Herausgabe des Leichnams

[1]) Joh. 2, 19; Mt. 16, 21; 21, 37—43; (23, 32–39); Mr. 8, 31; Lk. 9, 22; AG. 2, 36 hier und 4, 10 sogar ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, vgl. ferner AG. 3, 15; 5, 30; 7, 52; 1 Thess. 2, 15; Aristides, Apologie c. 2; Justin, apol. I, 35; dial. 16. 93; Hippol. c. Noetum c. 18; Epiph. haer. 38, 7.

[2]) Abgesehen von den evangelischen Passionsberichten vgl. Mt. 20, 19; Mr. 10, 33; Lk. 18, 32; AG. 2, 23; 3, 13; 4, 27; 13, 28; 1 Tim. 6, 13. Auch 1 Kor. 2, 8 würde schwerlich so geschrieben sein, wenn Paulus nicht das Zusammenwirken der weltlichen Machthaber, der heidnischen Staatsgewalt mit dem jüdischen Synedrium für sehr wesentlich gehalten hätte. Über das „unter Pontio Pilato" in allen Gestalten des Taufbekenntnisses s. meine Schrift über das apost. Symbolum (1893) S. 34. 36. 40. 42. 68. Bei Justin findet sich dicht nebeneinander das „von den Juden gekreuzigt" und eine Berufung auf die „unter Pontius Pilatus (dem obersten Richter) angefertigten Akten" (apol. 1, 35), und auch beides in einem einzigen Satz „gekreuzigt unter Pontius Pilatus von eurem (dem jüdischen) Volk" (dial. 85).

Jesu bemüht (c. 2). Pilatus ist allerdings anwesend in der Sitzung, in welcher das Todesurteil über Jesus gefällt sein muß; aber er ist nicht einer der Richter Jesu, geschweige denn der entscheidende Richter. Deutlich unterscheidet der Erzähler (c. 1) von dem Pilatus, welcher sich die Hände wäscht, die Juden, welche sich nicht die Hände waschen, und hebt aus diesen besonders den Herodes hervor, verallgemeinert aber seine Verneinung sofort wieder: „und nicht ein einziger seiner Richter“ [1]) wusch seine Hände. Zu diesen gehört also Pilatus nicht. Die Richter sind ausnahmslos Juden. Pilatus mag aus Höflichkeit von seinem „Bruder“ Herodes (c. 2) eingeladen worden sein, der Sitzung beizuwohnen. Aber durch sein Händewaschen sagt er sich von dem Beschluß des jüdischen Richterkollegiums los; und als einige der Juden doch Lust zeigen, nachträglich seinem Beispiel zu folgen, erhebt er sich. Man muß verstehen, daß er den Sitzungssaal verläßt. [2]) Das Blut Jesu haftet an den Händen der Juden. [3]) Deren Haupt ist der „König“ Herodes. [4]) Daß er auch vor der Entfernung des Pilatus die leitende Persönlichkeit, der oberste Richter war, beweisen seine Worte: „Was ich euch befohlen habe, ihm anzuthun, das thut“. Herodes hat also im Beisein des Pilatus den Befehl zur Kreuzigung gegeben. Er ist somit von vornherein der eigentliche Machthaber in Jerusalem und vor allem der oberste Richter Jesu. Herodes hat über den gestorbenen (c. 2) wie über den lebenden Jesus souverän zu verfügen. Die seinen Befehlen gehorchenden Juden sind die Henker Jesu. Alles, was nach der kanonischen Darstellung die

[1]) Da in dem, was dem Anfang des Fragments unmittelbar voranging, nicht von Jesus, sondern vom Händewaschen des Pilatus die Rede gewesen sein muß, so scheint es hart, das αὐτοῦ hinter τῶν κριτῶν auf Jesus beziehen zu sollen. Der Sprachgebrauch gestattet aber wohl nicht zu verstehen: „seine d. h. des Herodes Richter, die von ihm bestellten Richter“.

[2]) Vgl. Acta Pilati (Ev. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 242) ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τοῦ βήματος ἐζήτει ἐξελθεῖν. Harnack S. 56 vergleicht Mr. 10, 1.

[3]) Jesaja 1, 15 ist in der alten Kirche häufig mit besonderer Beziehung auf die Tötung Jesu durch die Juden citiert worden: Iren. IV, 18, 4; Theoph. lat. (Forschungen II, 42, 12); Cypr. testim. I, 24 (wo die Überschrift zu beachten); Pseudocypr. adv. Judaeos c. 8; Hieron. in Matth. 9, 25; (Just. dial. 27; Tertull. c. Jud. 3; Euagrii Altercatio c. 28 ed. Harnack p. 42).

[4]) So c. 1. Ebenso ungenau wird der Tetrarch Herodes Antipas auch Mr. 6, 14. 22—26; Mt. 14, 9 (nicht 14, 1) genannt, und der Ethnarch Archelaus von Josephus antiqu. XVIII, 4, 3 vgl. Mt. 2, 22.

römischen Soldaten teils auf ausdrücklichen Befehl des Pilatus, teils unter dessen verantwortlicher Duldung Jesu anthun, die Bekleidung mit dem Purpur, das Aufsetzen der Dornenkrone, die Bespeiung seines Angesichts, die Backenstreiche, das Schlagen oder Stoßen mit dem Rohr, die Geißelung und vor allem die Kreuzigung selbst, mit der Anbringung der Inschrift, mit der Kleiderverlosung und Essigtränkung: dies alles ist hier lediglich ein Werk der Juden, welche Herodes damit beauftragt hat. Die ausführenden Personen werden in c. 1—5 nicht ausdrücklich als Juden bezeichnet. Aber die Untergebenen, welchen Herodes c. 1 Befehle gibt, können, da der einzige Heide Pilatus sich zurückgezogen hat, nur die vorher genannten Juden, die Richter Jesu und etwa deren Diener sein.[1]) Mit den Juden faßt sich Herodes als deren Oberhaupt dem Pilatus gegenüber zusammen (c. 2). Wie Herodes mit den von ihm regierten Juden den Pilatus und die Römer vollkommen beiseite geschoben hat, so sind auch die Hohenpriester des N. Testaments völlig beseitigt; und wo im späteren Verlauf der Erzählung von den Vorstehern der Judenschaft die Rede ist, werden in ganz verschwommener Weise einige im N. Testament vorkommende Bezeichnungen zusammengestellt.[2])

Daß diese ganze Darstellung nicht auf einer mit den Thatsachen selbst zusammenhängenden Überlieferung beruht, sondern eine tendenziöse Umdichtung der einzigen, in allem Wesentlichen durch unsere 4 Evv. übereinstimmend wiedergegebenen geschichtlichen Überlieferung ist, liegt auf der Hand. Die Erinnerung an die durch Josephus und das N. Testament hinlänglich bekannten und verbürgten politischen Verhältnisse Palästinas zu jener Zeit genügt, zu beweisen, daß die hier dem Tetrarchen von Galiläa und Peräa in Jerusalem zugewiesene Rolle, woran alle anderen Eigentümlichkeiten dieser Darstellung hängen, eine geschichtliche Unmöglichkeit ist. Es ist sehr

---

[1]) Harnack S. 24 trägt hier und zu c. 3 (bei ihm V. 6) ohne Anhalt im Text „die Soldaten" aus den kanonischen Evv. ein. Sie sind durch die leitende Tendenz des PE geradezu ausgeschlossen.

[2]) C. 7: „die Juden, die Ältesten und die Presbyter"; c. 8: „die Schriftgelehrten und Pharisäer und Ältesten", nachher „die Ältesten und Schriftgelehrten"; c. 10 „die Ältesten". Dagegen die Hohenpriester Mt. 16, 21; 20, 18; 26, 3. 14. 47. 57 ff.; 27, 1. 12. 20. 41. 62; 28, 11; Joh. 11, 47 ff.; 18, 3. 13—28. 35; 19, 6. 15. 21. Ebenso Markus und Lukas.

möglich und sogar wahrscheinlich, daß der Verfasser von den damaligen politischen Verhältnissen Palästinas ebensowenig eigene Kenntnis und annäherndes Verständnis hatte, als von den jüdischen Bräuchen (oben S. 20) und vom mosaischen Gesetz.[1]) Um so kühner erscheint die Umgestaltung derjenigen evangelischen Überlieferung, welche die einzige Quelle seiner Geschichtskunde war. Bei dieser Gewaltsamkeit des Verfahrens ist kaum anzunehmen, daß der Verfasser sich dabei an gewisse Züge der älteren Überlieferung mit Bewußtsein angelehnt oder sie als Vorwand benutzt habe. Nach Mt. 26, 67; Mr. 14, 65; Lk. 22, 63—65; Joh. 18, 22 ist Jesus auch schon vor der Verhandlung vor Pilatus, als er noch in den Händen der Juden war, von diesen ähnlich wie nachher von den Römern verhöhnt und mißhandelt worden. Man konnte ferner Joh. 19, 16, aus dem Zusammenhang gerissen, so mißverstehen, als ob Pilatus den Juden die Exekution überlassen habe, was freilich sofort durch Joh. 19, 23. 24. 32—34 widerlegt würde. Aber es zeigt sich keine Spur davon, daß das PE jene Stellen oder eine mit deren Inhalt ähnliche Tradition als Anknüpfungspunkt für seine Dichtung benutzt habe. Soweit vielmehr Berührungen mit der kanonischen Überlieferung zu erkennen sind — und sie sind überall mit Händen zu greifen —, ist einfach das Subjekt der Mißhandlung, Verspottung und Hinrichtung Jesu vertauscht. Aber welche Unglaublichkeiten ergeben sich nun daraus? Die Mißhandlungen und Verhöhnungen, welche nach unsern Evv. von Pilatus und seinen Soldaten ausgehen, werden nicht etwa im Anschluß an jene Vorspiele vor dem Synedrium in die jüdische Gerichtssitzung unter dem Vorsitz des Herodes (c. 1) verlegt, sondern auf den Weg von dem Ort, wo das letzte Urteil gefällt ist, zu dem Ort der Kreuzigung. In eiligem Lauf stoßen die Juden auf diesem

[1]) Er citiert zweimal c. 2 und 5 als einen Spruch des jüdischen Gesetzes: *ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ*, an erster Stelle noch hinzufügend *πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν* (oben S. 11 A. 2). Gemeint ist die Bestimmung Deut. 21, 33, wo aber, auch abgesehen von dem ganz apokryphen Zusatz des ersten Citats, nichts von Sonnenuntergang zu lesen ist. Auch Josua 8, 29; 10, 27 findet sich kein entsprechender Wortlaut. Die Erinnerung an Eph. 4, 26 hilft nichts. Merkwürdig dagegen ist Joseph. bell. jud. IV, 5, 2 *τοσαύτην Ἰουδαίων περὶ τὰς ταφὰς προνοιαν ποιουμένων, ὥστε καὶ τοὺς ἐκ καταδίκης ἀναστανρουμένους πρὸ δύντος ἡλίου καθελεῖν τε καὶ θάπτειν.*

Wege Jesus vor sich her. Das hindert sie aber nicht, ihm unterwegs den Purpur umzuhängen, die Dornenkrone aufzusetzen, neben ihm stehend ihn anzuspeien und ihn sogar auf einen Richterstuhl zu setzen, den sie wahrscheinlich bis zu diesem Moment laufenden Schrittes auf dem Rücken getragen haben (c. 3). Die Juden selbst schreiben auf das Kreuz, nachdem sie es aufgerichtet und, wie man scheint verstehen zu sollen, den Herrn bereits ans Kreuz geschlagen haben, die Worte „Dieser ist der König Israels".[1]) Sie gebrauchen also einen noch viel feierlicheren Ausdruck, als Pilatus in der Inschrift, gegen welche doch die echten Juden des N. Testaments aus begreiflichen Gründen protestiert haben. Eine merkwürdige Blüte hat der Judenhaß im PE getrieben, indem der Reumütige unter den beiden Schächern nicht seinem gottlosen Unglücksgenossen, sondern den bösen Juden unter dem Kreuz ihr Unrecht vorhält, wofür dann die Juden sich rächen, indem sie seine Todesqual, soviel bei ihnen steht, verlängern (c. 4).

4. Eine andere, die gesamte Darstellung beherrschende Tendenz ist in einer eigentümlichen Ansicht vom Wesen der Person Jesu begründet. Bei der schmerzhaften Anheftung ans Kreuz, welche mit Annagelung der Hände verbunden ist (c. 6), schweigt Jesus als einer, der nichts von Pein empfindet.[2]) Dieses Schweigen hat offenbar nichts zu schaffen mit dem stolzen Schweigen Jesu vor seinen Richtern.[3]) Der Ausdruck würde aber auch anders gewählt sein, wenn damit nur die Geduld beschrieben sein sollte, womit Jesus den Schmerz ertrug, und die Meinung nur die wäre, es habe so ausgesehen, als ob er keinen Schmerz empfände, während er in der

[1]) So c. 4 statt ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων Mt. 27, 37; Mr. 15, 26; Joh. 19, 19—22. Ebenso auch schon c. 3 entsprechend demselben Ausdruck im Munde der Soldaten Mt. 27, 29; Mr. 15, 18; Lk. 23, 37; Joh. 19, 3 und des Pilatus Mt. 27, 11; Mr. 15, 2; Lk. 23, 3; Joh. 19, 33. Nicht vergleichbar ist der Spott der Juden unter dem Kreuz Mt. 27, 42; Mr. 15, 32; Lk. 23, 35.

[2]) C. 4. Über den Text s. oben zu S. 7, 22. Der Ausdruck πόνος für Qual, Schmerz ist wohl biblisch (vgl. Apok. 16, 10. 11 und LXX Gen. 34, 25; Jesaja 1, 5; 65, 14; Jerem. 6, 7), aber doch hier fremdartig, also einer besonderen Erklärung bedürftig.

[3]) Mt. 26, 63; 27, 12—14; Mr. 14, 61; 15, 4 f.; Lk. 23, 9; Joh. (18, 21); 19, 9.

That alle Qualen eines martervollen Todes voll empfand. Auch die kanonische Überlieferung läßt den Gekreuzigten nicht viel jammern und klagen; aber der Jesus der Geschichte klagt doch aus tiefer Seelenangst, daß Gott ihn verlassen, und fragt seinen Gott bange nach dem Warum (Mt. 27, 46; Mr. 15, 34). Und er klagt vor den gleichgültigen Menschen, welche die darin liegende Bitte verstehen und erfüllen, über die Pein des Durstes.[1]) Ehe ich untersuche, was das PE hieraus gemacht oder an die Stelle desselben gesetzt hat, möchte ich eine Vermutung darüber aussprechen, wie es zu der auffälligen Form seiner verneinenden Aussage über die Schmerzempfindung des Gekreuzigten gekommen ist. In dem großen Passionskapitel des A. Testaments liest man kurz vor dem Wort von dem Lamm und Schlachtschaf, welches alles stumm über sich ergehen läßt (Jes. 53, 7), in der griechischen Bibel (53, 4) *καὶ ἡμεῖς ἐλογισάμεθα αὐτὸν εἶναι ἐν πόνῳ καὶ ἐν πληγῇ καὶ ἐν κακώσει.* So bekennt das reumütige Israel der Zukunft seinen früheren Irrtum. Es schien nur so, als ob er Schmerz und Plage leide, in der That empfand der Herr nichts davon. Man erkennt den pfiffigen Mißbrauch einer von jeher auf den leidenden Jesus angewandten Weissagung. Der Verfasser bringt diese Enthüllung seiner Ansicht vom Leiden Christi an derselben Stelle an, wo Matthäus (27, 33) und Markus (15, 23) berichten, daß Jesus den betäubenden Trank, welchen man den Gekreuzigten zu reichen pflegte, zurückwies, weil er nicht besinnungslos hinüberschlummern, sondern den Tod mit seinen Schrecken und diesen Tod mit seinen Qualen durchleben wollte. Dagegen berichtet das PE von einer Tränkung Jesu unmittelbar vor seinem Hinscheiden (c. 5). Davon weiß auch die kanonische Überlieferung zu berichten. Was aber hat das PE daraus gemacht? Bei unseren Evangelisten, namentlich deutlich bei Johannes, ist die Tränkung mit Essig eine von Jesus indirekt erbetene Wohlthat, welche die Soldaten ihm erweisen, eine Erquickung, wodurch verhütet wird, daß er verschmachte, und wodurch er in den Stand gesetzt wird, mit kraftvollem Ruf sein Leben hinzugeben.[2]) In Anlehnung an Ps. 69, 22, eine

[1]) Joh. 19, 28. Der Heide Celsus sah hierin einen Beweis der Charakterschwäche Jesu, vgl. Orig. c. Celsum II, 37.

[2]) Joh. 19, 28—30; Mt. 27, 48; Mr. 15, 36; Lk. 23, 36. Wenn Matthäus und Markus nicht so wie Johannes durch den Zusammenhang und

Stelle, welche auch auf die Überlieferung des kanonischen Textes und die Auffassung der ganz verschiedenen Tränke verwirrend eingewirkt hat,[1]) wird die Sache so dargestellt, daß die Juden aus eigenem Antrieb, um die Pein und Schmach Jesu zu steigern und ihre Sünden zu vollenden, ihm den Trank reichen; er besteht aber aus Galle, die nur mit Essig gemischt ist. Es ist ein Gifttrank, welchen die Juden eigens für Jesus mischen; und er thut seine Wirkung. Denn bald darauf spricht Jesus ein letztes Wort und verscheidet. Die Juden haben ihn im vollsten Sinne des Wortes getötet: zuerst ans Kreuz genagelt und dann noch vergiftet. Und eben durch die Darreichung dieses Gifttranks haben sie das Maß ihrer Sünden erfüllt. — Das letzte und nach dem PE einzige Wort des Gekreuzigten ist im Grunde dasselbe, welches nach Mt. 27, 46; Mr. 15, 34 der Tränkung mit Essig vorangeht und dieselbe wenigstens mit veranlaßt zu haben scheint. Hier folgt es und mußte folgen; denn es ist hier nicht eine an Gott gerichtete Klage und Frage, sondern ein Ausruf, welcher besagt, daß jetzt, in diesem Moment die Lebenskraft Jesum verläßt. Die Verwandlung der fragenden Klage „Warum hast du mich verlassen?" in den Ausruf: „Du hast mich verlassen", hängt unverkennbar damit zusammen, daß der Gekreuzigte nach dem PE überhaupt nicht klagt, weil

Lukas ausdrücklich sagen, daß dies von den Soldaten geschah; wenn ferner Markus und Lukas diese Tränkung von spöttischen Reden begleitet sein lassen, und wenn endlich Lukas so verstanden werden könnte, als ob sie noch vor der 6. und vollends vor der 9. Stunde stattgehabt habe, so hebt das alles nicht die wesentliche Übereinstimmung dieser 4 Berichte im Unterschied vom PE auf.

[1]) Statt der LA. der ältesten griechischen und lateinischen Handschriften *οἶνον* (*μετὰ χολῆς μεμιγμένον*) Mt. 27, 34, was dem *ἐσμυρνισμένον οἶνον* Mr. 15, 23 entspricht, drang *ὄξος* ein. Vereinzelte orientalische Zeugen schoben den ganzen Text von Psalm 69, 22 in Joh. 19, 28 ein. Auch in die Erzählung haben dort einige Minuskeln und Versionen *μετὰ χολῆς* eingemengt. Barnabas faßt nicht etwa beide Tränkungen (Mt. 27, 34 u. 48) mit bewußter Unterscheidung zusammen, wenn er c. 7, 3 schreibt *ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ*, sondern vermengt sie, vgl. c. 7, 5 *μέλλετε ποτίζειν χολὴν μετὰ ὄξους*. Letzteres ist ganz der Ausdruck des PE. Cf. auch Acta Joannis p. 222, 9. Im Unterschied von dem echten wie dem falschen Text von Mt. 27, 34 ist die Galle vorangestellt und zum Hauptelement des Tranks gemacht, während es sich bei Matthäus und Markus wesentlich um Wein mit einer Beimischung von betäubenden Essenzen handelt. *Χολή* heißt in LXX Gift (Deuteron. 29, 18; Jeremia 8, 14; Hiob 20, 15).

er nichts zu klagen hat. Insoweit wird die Umgestaltung des durch die Natur der Sache und die Entlehnung des Wortes aus Psalm 22, 2 als ursprünglich erwiesenen kanonischen Berichts das eigene Werk dieses Evangelisten sein. Dagegen könnte es auf ältere Tradition zurückgehen, daß die Anrede „mein Gott, mein Gott" hier durch ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις ersetzt ist. Leider fehlt der sogenannte Syrus Curetonianus für Mt. 27, 46; Mr. 15, 34 und ebenso der noch ältere syrische Originaltext des Diatessaron.[1]) Die Peschittha aber, die in diesem Fall älteste Gestalt der syrischen Bibel, gibt an beiden Stellen den Anruf durch ܐܝܠ ܐܝܠ wieder.[2]) Eine Übersetzung kann man das nicht nennen; denn wenn auch syrisches ܐܝܠ an einigen Bibelstellen hebräischem אֵל (Gott) entspricht,[3]) wo wäre das zweimalige Possessivsuffix (= μου) geblieben? Es liegt also auf alle Fälle in der Peschittha hier ein kühnes Quidproquo vor, was besonders angesichts des rein aramäischen Textes Mr. 15, 34 höchst auffällig ist. Ein genau verfahrender Übersetzer dieser Stelle ins Syrische mußte und durfte nur die griechischen Buchstaben einfach mit den entsprechenden syrischen vertauschen. Er hätte dadurch dem Leser des Evangeliums dieselben Worte zu lesen gegeben, welche ihm die Peschittha an der Grundstelle bot.[4]) Nur die Absicht, Jesum etwas anderes sagen zu lassen, als was jeder syrische Leser und Übersetzer, wenigstens Mr. 15, 34, unzweideutig in griechischer Schrift vorfand, kann

[1]) Vgl. Forschungen I, 214. Ephraims armenischer Text (Mösinger S. 247) kann uns ebensowenig wie das arabische Diatessaron und die lateinische Bearbeitung im Codex Fuldensis einen Ersatz für das Original bieten.

[2]) Die Peschittha hat an beiden Stellen, wie in den analogen Fällen Mr. 5, 41; Joh. 1, 38. 41 u. s. w. die Übersetzung einfach fortgelassen, welche die griechischen Evangelisten hinzuzufügen für nötig hielten. Die aramäischen Wörter im griechischen Evangelientext bedurften keiner Übersetzung, sondern nur einer Umschreibung in syrische Schrift.

[3]) Vgl. Payne Smith, Thesaurus p. 150: Gen. 46, 3; Num. 16, 22, wo im Urtext אל ein אלהי אביך und ein אלהי הרוחות als Apposition bei sich hat, Hieronymus aber beide Gottesnamen durch deus fortissimus wiedergibt. Die alten syrischen Lexikographen bezeichnen das hier von der Peschittha gebrauchte ܐܝܠ als ein hebräisches Wort.

[4]) Psalm 22, 2 stimmt mit dem aramäischen Text in griechischen Buchstaben Mr. 15, 34 überein bis auf למנא statt למא.

dieses אֵיל אֵיל in die Peschittha an beiden Stellen und wahrscheinlich schon lange vor der Redaktion der Peschittha in den syrischen Evangelientext [1]) hereingebracht haben. Aber wie war es gemeint? Vokalisiert man אֵילָא (אֵילָא), so hieße das „Hilfe, Hilfe!", ein sehr passender Ruf des Leidenden. Es könnte jedoch auch eine Tradition des Inhalts zu Grunde liegen, daß das hebräische אֵל nicht nur „Gott", sondern auch „der Held, der Starke" und sogar „Stärke, Gewalt" bedeutet. Es ist merkwürdig, daß Aquila Psalm 22, 2 übersetzt hat *ἰσχυρέ μου, ἰσχυρέ μου*, [2]) und daß Eusebius, welcher ein wenig Hebräisch verstand und wahrscheinlich eine leidliche Kenntnis des zu seiner Zeit von einem großen Teil der Bevölkerung Palästinas gesprochenen Aramäisch besaß, [3]) hierzu bemerkt, genauer wäre die Übersetzung *ἰσχύς μου, ἰσχύς μου*. Diese Tradition ist alt.[4]) Da aber die Syrer, soviel ich weiß, אֵיל nicht in diesem Sinne gebrauchen und unter Voraussetzung dieser Bedeutung die Tilgung des Suffixes unerklärt bliebe, so halte ich für viel wahrscheinlicher, daß der Syrer, welcher zuerst das doppelte *ἠλεί* und das doppelte *ἐλωΐ* der griechischen Evangelien durch אֵיל אֵיל wiedergab, dies ijâl, ijâl gelesen und als „Hilfe, Hilfe!" verstanden haben wollte. Es ist

[1]) Sind überhaupt in der Peschittha des N. Testaments beträchtliche Reste der älteren, volkstümlicheren und sehr freien Übersetzung zu erkennen und von den viel zahlreicheren Anzeichen einer jüngeren, gelehrten Rezension nach dem griech. Text des 4. Jahrhunderts zu unterscheiden (vgl. Gesch. d. Kanons, I 380 ff.; II, 556 ff.), so gehört diese Wiedergabe des Gebetsrufs des Gekreuzigten zu jenen älteren Elementen.

[2]) Field, Hexapla II, 117, vgl. auch II, 448 zu Jesaja 9, 5; Eus. demonstr. ev. X, 8, 30. Schon Robinson S. 21 A. 3 und andere bei Harnack S. 58 machten darauf aufmerksam. Eusebius verstand das Psalmwort, sowohl an sich, wie im Munde des Gekreuzigten, nichtsdestoweniger als Anruf an Gott und führte Psalm 18, 2 „Herr, meine Stärke" als Parallele dazu an.

[3]) Vgl. Forschungen I, 355; Gesch. d. Kanons II, 656.

[4]) Die LXX übersetzen nach Trommius durch *δύναμις* zahllos häufig חיל, nur ein einziges Mal Nehem. 5, 5 אל. Letzteres aber auch der Palästinenser Justin dial. 125 in der Erklärung des Namens Israel und der von den Zeitgenossen wegen seiner Sprachenkenntnis bewunderte Epiphanius haer. 19, 2 in der Erklärung des Namens Elxai. Liegt da immer eine Verwechselung von אל und חיל zu Grunde? Nestle bei Harnack S. 59 verweist auf das Mancherlei bei Lagarde, Abh. der gött. Ges. der Wiss. XXXV, 165, woraus nicht ohne weiteres eine deutliche Antwort zu holen ist.

wahrscheinlich, daß das schon Tatian in seinem Diatessaron gethan hat. Aber auch wenn der Peschitthatext zu übersetzen wäre „Stärke, Stärke", wäre das noch lange nicht identisch mit dem Text des PE. Letzteres hat das μοῦ nur in der Wiederholung des Ausrufs weggelassen, die Peschittha hat es gänzlich getilgt. Die Peschittha hat im übrigen den kanonischen Text mit seinem fragenden und klagenden „warum" treu reproduziert; das PE hat die klagende Frage und Bitte in einen behauptenden Ausruf verwandelt. Und statt des ἐγκατέλιπές με unserer Evv. sowie des Psalmisten nach der Septuaginta, welches die Vorstellung erweckt, daß Gott den Gekreuzigten in seiner Not hat hängen lassen, und daß er ihn ohne Hilfe in Stich gelassen, heißt es nur κατέλειψάς με „Du hast mich verlassen, bist von mir gewichen". Und dies alles nicht wie bei Matthäus und Markus als Anlaß zur Darreichung eines durststillenden erquickenden Trankes, sondern als Folge des Gifttrankes, durch dessen Darreichung die Juden ihre Versündigung an Jesus vollendet haben. Danach ist völlig klar, daß hier unter der Kraft nicht Gott der Vater gemeint ist, sondern eine dem Gekreuzigten bis dahin einwohnende und beiwohnende höhere Kraft. In diesem Moment hat sie ihn verlassen. Sie ist zugleich seine Lebenskraft gewesen; denn mit diesem Ausruf stirbt Jesus. Während nun aber die kanonische Darstellung in Worten,[1]) welche von jedem sterbenden Menschen gebraucht werden können, das Sterben Jesu, die Entseelung des Leibes ausdrückt, wird hier gesagt: „als er dies gesagt", oder mit diesen Worten „ward er aufgenommen".[2]) Vom Kreuz aus fährt der Herr gen Himmel.

---

[1]) Mt. 27, 50 ἀφῆκε τὸ πνεῦμα (vgl. Gen. 35, 18; Sirach 28, 23); Joh. 19, 30 παρέδωκε τὸ πνεῦμα (vgl. Just. dial. 105 ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα); Mr. 15, 37; Lk. 23, 46 ἐξέπνευσε, Lukas aber mit einem vorangehenden Wort, welches die gleiche Vorstellung ausdrückt, wie Matthäus und Johannes, vgl. auch AG. 7, 59.

[2]) C. 5 καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη vgl. Lk. 9, 51; (24, 51? ἀνεφέρετο); AG. 1, 2. (9). 11. 22; (Mr. 16, 19); 1 Tim. 3, 16, auch apokryphe Titel wie ἀνάληψις Μωυσέως und die Stellensammlung von Resch, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1889 S. 77—81 lassen über den Sinn keinen Zweifel. Wie Harnack S. 27 durch Anführung von Lk. 23, 43 dem Verfasser des PE eine goldene Brücke bauen mochte, verstehe ich nicht. Ist denn das Paradies damals oben im Himmel gewesen? Vgl. vielmehr Hofmann, Schriftbeweis II, 488.

In dem unausweichlichen Verständnis dieser Worte darf es uns nicht irre machen, daß wir im weiteren Verlauf trotzdem noch von einer Auferstehung und sogar von einem Descensus ad inferos und noch einmal von einer Himmelfahrt des Herrn hören. Es wird hier vielmehr offenbar, daß der Verfasser die Person Christi aus verschiedenen, in einer lösbaren Personalunion zeitweilig verbundenen Subjekten zusammengesetzt denkt. Der Name ὁ κύριος, welcher sogar dem entseelten Leichnam Jesu, abweichend vom kanonischen Sprachgebrauch, gegeben wird (oben S. 18), umfaßt alles und verdeckt einigermaßen die vom Verfasser beabsichtigte Unterscheidung eines doppelten Christus. Derjenige, welcher im Moment des Sterbens Jesu gen Himmel fährt, ist, wie eben der weitere Verlauf zeigt, auch abgesehen von dem Leichnam, der vom Kreuz herabgenommen und ins Grab gelegt wird, nicht der ganze Herr. Es ist nur ein höheres Element, der obere Christus, und man kann nicht wohl bezweifeln, daß dieser identisch ist mit der „Kraft", von welcher der Sterbende sagt, daß sie ihn verlassen. Die Analogie mit valentinianischen Spekulationen läßt nicht wohl daran zweifeln,[1]) und die Inkonzinnität der Darstellung, welche schon durch die Gebundenheit des Erzählers an die gewöhnliche evangelische Überlieferung und an das unvergeßliche Psalmwort mit seiner aoristischen Verbalform gegeben war, ist doch nicht allzugroß. Der, welcher spricht: „meine Kraft, du hast mich verlassen", ist ja nicht ganz der, von welchem es heißt: „er ward aufgenommen", und es scheint eine Verkehrung des gemeinten Verlaufs, daß letzteres der Rede erst gefolgt ist, in welcher wesentlich dieselbe Thatsache als bereits geschehen behauptet wird. Aber das Alles ist doch Sache eines Moments. In dem Augenblick, in welchem der Gekreuzigte in seine Elemente sich auflöst, fühlt der Christus, welcher nachher noch auf Erden und sogar unter der Erde zu schaffen

[1]) Nach Iren. I, 8, 2 fanden die Valentinianer in dem Ruf Mt. 27, 46, welchen sie übrigens unverändert reproduzierten, eine allegorische Darstellung davon, daß die Sophia von dem Licht verlassen und gehindert wurde, weiter vorzudringen. Mit flehentlicher Bitte wendet sie sich an das Licht, welches sie verlassen hat (Iren. I, 4, 5). Dies wird aber auch so ausgedrückt, daß der obere Christus seine Kraft zurückzieht und die Sophia verläßt (Iren. I, 4, 1 καὶ πράξαντα τοῦτο ἀναδραμεῖν, συστείλαντα αὐτοῦ τὴν δύναμιν καὶ καταλιπεῖν sc. αὐτήν).

hat, das Schwinden der höheren Kraft; und indem er dies als etwas Geschehenes ausspricht, ist auch schon der himmlische Christus gen Himmel gefahren. Die schillernde Darstellung wird absichtlich gewählt sein, um nicht durch unverhüllten Vortrag des christologischen Dogmas die geschichtliche Erzählung völlig zu zerstören oder auch bei den zu gewinnenden Lesern gar zu hart anzustoßen.

Eigentümliche christologische Vorstellungen bekundet auch die weitere Darstellung. Gleichgültig ist der Erzähler nicht gegen das, was von dem „Herrn" auf Erden geblieben ist. Es heißt immer noch „der Herr". Der auf den Erdboden gelegte Leib bewirkt das Erdbeben; und die eigentümliche Angabe, daß Joseph ihn gewaschen habe (c. 6), hält dem andern Umstand die Wage, daß alles, was die kanonischen Erzählungen von beabsichtigter und von wirklicher Anwendung von Spezereien bei der Bestattung und nach der Bestattung sagen, ängstlich vermieden zu sein scheint.[1]) Letzteres scheint [mit dem antijüdischen Charakter des PE zusammenzuhängen. Nicht was die Juden, sondern was die Weiber ihren Toten anzuthun pflegen, bedauert Maria Magdalena mit ihren Freundinnen, am Todestag nicht haben thun zu können, und versuchen sie am Sonntagmorgen zu thun (c. 12). Wie Mt. 28, 2—4 sind hier c. 9 die am Grabe Wache haltenden Soldaten Augenzeugen der gewaltsamen Öffnung des Grabes und der Engelerscheinung. Abweichend von den kanonischen Erzählungen und im Widerspruch mit der Gesamtanschauung des N. Testaments bekommt die ganze militärische Wache und eine Anzahl von gleichfalls anwesenden Synedristen sogar den aus dem Grabe hervorgehenden Herrn selbst zu sehen, ehe noch einer der Jünger von der Auferstehung etwas weiß (c. 10). Grandios genug erscheint er. Während die Engel mit ihrem Haupt bis an den Himmel reichen, überragt das Haupt des Auferstandenen die Himmel. Wie dieser Unterschied des „bis zu dem Himmel" und des „über die Himmel" Gegenstand sinnlicher Anschauung gewesen sein soll, wird freilich kein auch noch so wohlwollender Leser sich sagen können. Es kommt dem Erzähler

[1]) Mr. 16, 1; Lk. 23, 56; 24, 1; Joh. 19, 39 f., vgl. Mt. 26, 12; Mr. 14, 8; Joh. 12, 7. Nach PE 12 könnte es beinahe so scheinen, als ob die Pflicht der Pietät (τὰ ὀφειλόμενα) lediglich im lauten Klagen bei der Leiche und am Grabe bestände. Zum Schluß wird doch von etwas geredet, was die Weiber zum Grab bringen, aber nicht gesagt, was es gewesen sei.

auch hier nur auf den Ausdruck einer Idee an. Zu dieser gehört aber auch, daß der Auferstandene noch in großer Schwachheit sich befindet. Die beiden Engel stützen ihn wie einen Rekonvaleszenten und führen ihn wie einen Blinden. Der auferweckte Lazarus (Joh. 11, 44) ist im Vergleich zu ihm ein Held an Kraft und Leben. Der Herr scheint auch der Sprache noch nicht wieder mächtig zu sein; denn auf die Stimme vom Himmel, welche ihn fragt: „Hast du den Schlafenden gepredigt"? antwortet nicht er selbst, sondern von dem Kreuz her, welches zauberhafterweise hinter ihm und den beiden Engeln her sich fortbewegt, ertönt das „Ja". Wohin diese geheimnisvolle Erscheinung sich bewegt, wird vorläufig nicht gesagt. Sie scheint nur eine momentane Anschauung der anwesenden Menschen zu sein. Was aber soll sie besagen? Nicht der Herr, welcher vom Kreuz gen Himmel gefahren ist, sondern der Herr, welcher am Kreuz bekannt hat, daß die höhere Kraft von ihm weiche, und welcher, von dieser Kraft verlassen, am Kreuz geblieben ist, ins Grab gelegt wurde und nun aus dem Grabe herausgeführt wird, hat inzwischen den Toten in der Unterwelt gepredigt. Während die Personalunion zwischen dem Herrn, welcher vom Kreuz aus gen Himmel gefahren, und dem Herrn, welcher am Kreuz hängen geblieben ist, im Augenblick des Sterbens Jesu sich gelöst hat, ist mit dem Leibe verbunden geblieben der Herr, welcher wohl ein großartiges Wesen, auch nicht ohne alle Fähigkeit der Bewegung und nicht ohne heilsame Thätigkeit im Totenreich ist, aber doch der höheren Kraft ermangelt, die ihm früher beiwohnte und ihn am Kreuz verlassen hat. Dieser Zustand dauert noch an im Moment der Auferstehung. Aber er bleibt nicht. Den Frauen, welche am Ostermorgen in das leere Grab hineinsehen, sagt der Engel: „Er ist auferstanden und dahingegangen", und dasselbe noch einmal genauer „dahin, von wo er gesandt wurde" (c. 13). Seiner Auferstehung ist also seine Rückkehr zu Gott, seine Himmelfahrt, unmittelbar gefolgt.[1]) Ob dadurch

[1]) Ganz unrichtig wird der Thatbestand wiedergegeben, wenn man sagt, das PE verlege die Himmelfahrt auf denselben Tag wie die Auferstehung. Wir befinden uns in c. 12 noch in der Frühe des Tages, und es ist in c. 13 nur der Abschluß der Bewegung berichtet, deren Anfang c. 10 beschrieben wurde. Inzwischen thut der Auferstandene nichts. Aus dem Grabe ist er gen Himmel gefahren. Übrigens wäre auch jene Ansicht unerhört, vgl. Gesch. d. Kanons I, 924 f.

eine Wiedervereinigung mit der höheren Kraft sich vollzogen und somit die vor dem Tode bestandene Einheit des Wesens „des Herrn“ wiederhergestellt sei, bleibt dem Leser wenigstens dieses Fragments zu erraten überlassen. Wenn die Erzählung von der Erscheinung des Auferstandenen am galiläischen Meer, in deren Anfang der Text abbricht, uns erhalten wäre, würden wir vielleicht sichere Antwort wissen. Deutlich aber ist auch ohnedies die Unterscheidung eines doppelten Christus oder vielmehr „Herrn“, wie einer doppelten Himmelfahrt.

IV. Die Quellen des Evangeliums „nach Petrus“.

Daß diese, wie bisher gezeigt wurde, durchaus tendenziöse und phantastische, mit den geschichtlichen Verhältnissen zur Zeit Jesu ganz unverträgliche und in einer vergleichsweise modernen Sprache erzählte Geschichte nicht das Bruchstück eines Urevangeliums oder einer jener Lk. 1, 1 erwähnten Erzählungen ist, bedarf keines Beweises für diejenigen, die überhaupt noch im stande sind, einer Beweisführung zu folgen. Fraglich könnte nur sein, ob der Verfasser des PE derartige, in die Anfänge der evangelischen Litteratur zurückreichende Schriften, ob er vorkanonische Evv. als Quellen benutzt hat. Auch diese Frage ist zu verneinen. Unsere 4 Evv. sind es, deren Text überall durch die tendenziöse Verkleidung handgreiflich hindurchblickt, und von selbständiger, d. h. von unseren Evv. unabhängiger, evangelischer Überlieferung, wie solche in den Briefen des Paulus, in der unechten Perikope Joh. 8, 1—11, in dem unechten Schluß des Markusev. (16, 9—20), bei Papias und Ignatius, vielleicht auch in einigen Fragmenten des Hebräerev. und in Varianten des kanonischen Evangelientextes sich finden, enthält das PE nichts, oder so gut wie nichts. Schon oben S. 19 f. wurde gezeigt, daß ein eigentümlicher Ausdruck in Lk. 23, 54 vom Verfasser des PE mißverstanden und mißbraucht worden ist. Ähnlich ist ein anderer Fall. Mr. 16, 4 wird erzählt, daß die am Grabe anlangenden Weiber, sowie sie ihren Blick erheben und auf das Grab hinlenken, deutlich sehen, daß der

Stein, um dessen Entfernung sie sich vorher Sorge gemacht haben, abgewälzt sei, und dem zur Erläuterung wird vom Evangelisten beigefügt: „denn er war sehr groß". Hier im PE c. 12 sagen die Weiber selbst auf dem Wege zum Grabe: „Wer aber wird uns auch den Stein abwälzen, der auf die Thür des Grabes gelegt ist? ... Denn groß war der Stein, und wir fürchten, daß uns jemand sehe". Jedermann sieht, daß ein im Munde der Weiber schlechthin unpassendes Imperfektum (ἦν) aus der Quelle herübergenommen und überdies dem erläuternden Satz eine falsche Beziehung gegeben worden ist.[1]) — Bekanntlich erzählt Mt. 28, 2—6 von einem Engel, welcher den Stein abwälzt und mit den Weibern redet, Mr. 16, 5—7 von einem Jüngling, Lk. 24, 4—7. 23 und Joh. 20, 12 von zwei Männern oder Engeln, welche mit Magdalena oder mit den Weibern überhaupt reden. Das PE erzählt von zwei verschiedenen Engelerscheinungen. Zuerst erscheinen deren zwei (c. 9. 10), sodann ein einzelner (c. 11), welcher nachher wieder auftaucht (c. 13). Das war eine notwendige Folge der Erfindung, daß zwei Engel den auferstehenden Herrn aus dem Grab hinausgeleiten (c. 10). Nun sind sie verschwunden und, wie man c. 13 erfährt, mit ihm in den Himmel, aus dem sie herabgekommen sind (c. 9), hinaufgefahren. Es bedarf aber eines Engels im Grabe und am Grabe, um die Weiber über die Auferstehung zu belehren. Darum kommt ein dritter vom Himmel, geht ins Grab hinein (c. 11) und begrüßt die Weiber (c. 13). Wer sieht nicht, daß hier die Varianten der von einer einzigen Thatsache berichtenden Erzählungen unserer Evv. verwertet sind, um für eine phantastische Dichtung das erforderliche Material zu gewinnen! Zwei Engel (Lk. Joh.) und ein Engel (Mt. Mr.) macht drei Engel (PE). Selbst in dem buntscheckigen Wechsel der Bezeichnungen zeigt sich der Kompilator. Die zwei Engel heißen zweimal (c. 9. 10, an letzterer Stelle auch Jesus) ἄνδρες wie Lk. 24, 4, dazwischen aber νεανίσκοι wie Mr. 16, 5; und ebenso der dritte Engel zuerst (c. 11) ἄνθρωπος, nachher (c. 13) νεανίσκος. — Mit der tendenziösen Übertragung der Rolle der Richter

[1]) So allerdings auch neuere Exegeten, z. B. noch Schanz S. 415, welche doch nicht wagen, mit Eusebius und dem Cod. D eine Umstellung der Sätze vorzunehmen. Vgl. dagegen Klostermann, Markus S. 297.

und Henker Jesu von den Römern auf die Juden war es gegeben, daß auch das fromme Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (Mt. 27, 54; Mr. 15, 39; Lk. 23, 47) wegfiel. Es wird aber doch in einer doppelten Weise verwertet. Erstens wird dieses Bekenntnis, und zwar nach der Fassung des Lukas, wonach es die Gerechtigkeit Jesu bezeugt, dem jüdischen Volk, vor welchem die Synedristen sich deshalb fürchten, in den Mund gelegt, und es wird eben dort in Worten, welche bei Lukas beinahe ebenso lautend gleich hinter dem Bekenntnis des Hauptmanns stehen, unmittelbar vor dem gleichen Bekenntnis die reumütige Haltung des Volkes beschrieben. [1]) Zweitens aber wird das Bekenntnis in der Fassung, welche ihm Matthäus und Markus gegeben haben, [2]) doch auch einem römischen Centurio in den Mund gelegt, nämlich dem Befehlshaber der Grabeswache. Wir haben also wieder das Schauspiel, daß die Varianten einer bei den kanonischen Evangelisten wesentlich identischen und jedenfalls auf dasselbe Faktum bezüglichen Erzählung im PE dazu verwertet werden, um für die in dessen Tendenzen begründeten Dichtungen Stoff zu gewinnen. Der antijüdischen Tendenz zuliebe durften unter dem Kreuz keine römischen Soldaten als Henker fungieren; aber die Kehrseite derselben Tendenz, die Neigung die Römer in möglichst günstigem Licht erscheinen zu lassen, verbot es, das schöne Zeugnis eines römischen Offiziers ganz zu unterdrücken. Daher wurde der Grabeswache, welche bei Mt. 27, 65 f. 28, 4. 11—15 eines Befehlshabers entbehrt, ein solcher in der Person eines Centurio Petronius gegeben. Da die Gestalt dieses Centurio eine aus den angegebenen Gründen erdichtete ist, so muß das gleiche von dem Namen Petronius gelten. Hätte der Verfasser die Überlieferung gekannt, nach welcher der fromme Hauptmann unter dem Kreuz Longinus geheißen haben soll, [3])

[1]) PE 8 *κόπτεται τὰ στήθη*, Lk. 23, 48 *τύπτοντες τὰ στήθη*.

[2]) PE 11 *ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ*, abgesehen von der Beseitigung der Subjektsbezeichnung ähnlicher mit Mr. 15, 39 als mit Mt. 27, 54. Auch ist zu bemerken, daß das PE beharrlich *κεντυρίων* schreibt (c. 8. 10. 11, im ganzen 5 mal) wie im N. Testament nur Mr. 15, 39. 44. 45.

[3]) Gregor von Nyssa bei Zacagni, Coll. monum. I, 391 setzt die Sage als bekannt voraus, daß der Hauptmann, welcher die Gottheit des Herrn bei seinem Tode bekannt habe, Bischof in Kappadocien geworden sei, nennt aber seinen Namen nicht. Er heißt Longinus in einer der beiden griechischen Rezensionen der Pilatusakten (Ev. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 309). Diesen

so würde er schwerlich einen neuen Namen erfunden haben. Er würde ihn überhaupt nicht benannt haben, wenn er sich bei diesem Namen gar nichts gedacht hätte. Petronius in einem Evangelium des Petrus könnte auf einen beabsichtigten Zusammenhang zwischen diesen beiden Namen schließen lassen, wenn irgend welche Andeutung davon vorläge, daß dieser Petronius mit Petrus in Berührung gekommen wäre. Aber selbst wenn solche Andeutungen in dem verlorenen Schluß des PE enthalten gewesen wären, würde das als nachträgliche Folgerung aus dem Namensanklang zu betrachten sein. Man hätte sich an Petronilla zu erinnern, eine geschichtliche Persönlichkeit, welche wegen ihres Namens in der Legende zu einer leiblichen oder auch geistlichen Tochter des Petrus gemacht worden ist.[1]) Da uns die Tradition sowie mehrere bereits vorgetragene Beobachtungen auf Antiochien und Syrien als die Geburtsstätte des PE hinweisen, so scheint es nicht fernliegend, daß der Verfasser etwas von Petronius, dem Präses von Syrien zur Zeit des Caligula, gehört hätte.[2]) Gegenüber den an den „Antichrist" erinnernden Attentaten des wahnsinnigen Kaisers, welche auch auf die christlichen Kreise einen tiefen Eindruck gemacht und noch im 2. Jahrhundert die Änderung der Zahl des Antichrists 666 in 616 veranlaßt haben,[3]) hat jener Petronius sich als einen sehr besonnenen, über

---

Namen trägt in Handschriften der anderen Rezension und in einer lateinischen Version der Soldat, welcher dem Gekreuzigten den Lanzenstich versetzt (s. die Noten von Tischendorf S. 247. 362, auch Apocal. apocryphae p. LXII und Thilo S. 586 f.). In dem Martyrium des Longinus, welches ein Presbyter Hesychius von Jerusalem verfaßt haben will, ist der so benannte Centurio der fromme Bekenner unter dem Kreuz und zugleich der Befehlshaber der Grabeswache. So exzerpierte ich mir aus dem Cod. Paris. 1468 fol. 136. Vgl. die lateinische Übersetzung in Acta SS. Mart. tom. III, 386 f. und den Metaphrasten Migne 115 col. 31 ff. Auch in den Paulusakten spielt ein militärischer Befehlshaber Longinus, im griechischen Text jedoch *Δόγγος* genannt, eine Rolle (ed. Lipsius p. 112 ff.).

[1]) Vgl. in Kürze Lightfoot, S. Clement I, 37—39. Robinson p. 24 erinnert an einen Schüler des Petrus, Namens Petronius, in den Akten der Hermione. Es muß aber nach Acta SS. Sept. tom. II, 185 heißen „Schüler des Paulus".

[2]) Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes I, 421—424. 270.

[3]) Vgl. meine apokalyptischen Studien, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1885 S. 572.

religiöse Dinge billig denkenden Beamten, als einen rechten κατέχων gegenüber dem bereits sich regenden Mysterium der Gesetzlosigkeit erwiesen. Die Phantasie unseres Verfassers hat nicht einmal gegen die Chronologie verstoßen; denn innerhalb des Jahrzehnts, welches ungefähr zwischen dem Tode Jesu und jenen Ereignissen unter Caligula verstrichen ist, konnte der Hauptmann Petronius zum Oberstkommandierenden der Provinz Syrien avanciert sein.

Mag dieser Versuch einer Erklärung des Namens Petronius einleuchten oder nicht, eine selbständige, von unseren Evv. unabhängige, sei es mündliche, sei es schriftliche Überlieferung tritt jedenfalls hier nicht zu Tage. Den Schein einer solchen erweckt viel eher jene Szene, wo die Juden den Herrn auf einen Richterstuhl setzen und ihm zurufen: „Richte gerecht, König Israels". Die Unnatur der Darstellung, wonach dies auf dem eiligen Transport zur Kreuzigungsstätte geschehen sein soll (oben S. 29), beweist unwiderleglich, daß dies nicht die ursprüngliche Form der Erzählung sein kann. Die Szene muß ursprünglich an einem Ort gespielt haben, wo ein Richterstuhl zur Hand war; und da die sämtlichen in dem dortigen Zusammenhang berichteten Handlungen, wie S. 26 f. gezeigt wurde, in tendenziöser Weise von den römischen Beamten und Soldaten auf die Juden und von dem Prätorium und dessen nächster Umgebung auf den Weg nach Golgatha verlegt sind, so folgt, daß auch diese Handlung ursprünglich in oder vor das Prätorium gehört, und daß der Richterstuhl ursprünglich kein anderer als derjenige des Pilatus gewesen sein kann. Wir finden wesentlich dieselbe Überlieferung bei Justin.[1]) Derselbe findet in dieser Thatsache eine Erfüllung der Weissagung in Jesaja 58, 2: „Sie fordern von mir gerechtes Gericht und begehren Gotte zu nahen".[2]) Ohne Frage ist dieses Prophetenwort eine der Stützen, auf welchen die Tradition beruht. Aber man sieht auch sofort, daß weder das PE von Justin, noch Justin vom PE abhängt. Das PE citiert die prophetische Stelle nicht,

[1]) Just. apol. I, 35 *καὶ γάρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν.* PE 3 *καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ.*

[2]) Justin citiert apol. I, 35 in unmittelbarer Fortsetzung eines Citats aus Jesaja 65, 2 weiter: *αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν* (LXX add. *δικαίαν*) *καὶ ἐγγίζειν θεῷ τολμῶσιν* (LXX *ἐπιθυμοῦσιν*).

aber die Form des spöttischen Zurufs gerade im PE („Richte gerecht") und auch die Bezeichnung des Richterstuhls als καθέδρα κρίσεως beweisen die Abhängigkeit von der Septuaginta. Durch Justin kann das nicht vermittelt sein; denn Justin hat im Citat das Stichwort (δικαίαν) ausgelassen und demgemäß auch in dem Zuruf kein δικαίως. Aber Justin kann auch nicht aus dem PE geschöpft haben; denn wie sollte er dasjenige Wort seiner Vorlage, welches ihn auf die dort nicht citierte Jesajastelle hingeführt hätte (δικαίως), sowohl in dem Zuruf als in dem prophetischen Citat (δικαίαν) und auch die vorgefundene Bezeichnung des Richterstuhls, welche an das Wort κρίσιν im Citat anknüpft, getilgt haben. Die Unabhängigkeit Justins vom PE ergibt sich noch von einer anderen Seite. Zur Erklärung der Entstehung der bei Justin und im PE. vorliegenden Sage genügt offenbar nicht die Jesajastelle. Diese sagt nichts von einem Richterstuhl und liegt nach ihrem gesamten Inhalt und Zusammenhang so fern, daß ihre Anwendung auf die Passionsgeschichte ohne einen bestimmten Anknüpfungspunkt in der letzteren ein unverständliches Rätsel bleiben müßte. Die Lösung ist aber schon im Jahre 1877 von James Drummond gefunden worden.[1]) Man muß schon in alter Zeit, wie das auch in neuerer Zeit vorgekommen ist, Joh. 19, 13. 14 so aufgefaßt haben, als ob der Evangelist sagen wollte: „Da Pilatus diese Worte gehört hatte, führte er Jesum hinaus und setzte ihn auf den Richterstuhl und sprach zu den Juden: Siehe da, euer König." So gewiß diese Auffassung sprachlich möglich ist, so zweifellos verstößt sie gegen den Sinn des Evange-

[1]) Ich muß mit einiger Beschämung bekennen, daß ich bei Besprechung dieses Rätsels in der Gesch. d. Kanons I, 548 den Bericht über die glückliche Lösung desselben bei Salmon (Introduction Ed. 1 p. 89) übersehen habe. Erst durch Robinson S. 18 wurde ich darauf aufmerksam gemacht. Salmon erzählt zugleich, daß der Erzbischof Whately allen Ernstes die transitive Fassung des ἐκάθισεν Joh. 19, 13 zu vertreten pflegte. Es wäre interessant zu wissen, in welcher Weise der inzwischen leider verstorbene Hort, wie Harnack S. 57 mitteilt, diesen auf die Sache aufmerksam gemacht. Vorläufig halte ich den feinsinnigen englischen Kritiker für unschuldig an der erheiternden Behauptung von Harnack, daß jene johanneische Stelle durch das PE „Licht empfängt". Ungefähr so, wie manche Verse Virgils durch Blumauer, z. B. der schöne Vers infandum regina etc. durch die noch schönere Travestie „O Infantin".

listen.[1]) Hatte aber erst einmal dieses Mißverständnis der johanneischen Erzählung in gewissen Kreisen sich festgesetzt, so lag es nahe, eine Weissagung auf dieses merkwürdige Faktum im A. Testament zu suchen, ganz ebenso, wie man für andere Züge der Leidensgeschichte, welche in unseren Evv. nicht mit einer alttestamentlichen Weissagung in Beziehung gesetzt sind, wie z. B. die Tränkung des Gekreuzigten (oben S. 30 f.), entsprechende Weissagungen suchte und fand und sie in die evangelische Tradition einmischte. Die unvermeidliche Folge war, daß man nun die Juden, welche Pilatus verhöhnen wollte, vielmehr auf die angebliche Verhöhnung Jesu, zu welcher Pilatus sie herausgefordert haben sollte, ihrerseits eingehen ließ.[2]) Denn

[1]) Gegenüber der kühnen Behauptung von Harnack S. 57, man könne schwerlich daran zweifeln, daß Johannes ἐκάθισεν transitiv verstanden haben wollte, sind doch einige Bemerkungen notwendig: 1) Johannes gebraucht καθίζειν sonst 12, 14 (vgl. 8, 2), ebenso wie die Synoptiker und die AG. stets, intransitiv und reflexiv. Besonders zu beachten ist die Verbindung mit ἐπὶ θρόνου, βήματος, καθέδρας u. dgl. Mt. 19, 28; 20, 21. 23; 23, 2; 25, 31; Mr. 10, 37. 40; (16, 19); Lk. 22, 30; AG. 2, 30; 12, 21; 25, 6. 17. — 2) In einem Satz, in welchem der Richter das Subjekt ist, heißt καθίζει ἐπὶ (oder ἐπὶ τοῦ) βήματος selbstverständlich: „er setzt sich auf seinen Richterstuhl", vgl. Mt. 27, 19. Das gegenteilige Verständnis mußte jeder verständige Schriftsteller durch ein αὐτόν hinter ἐκάθισεν erzwingen (vgl. Eph. 1, 20 trotz des vorangehenden αὐτόν). Der allen Aposiopesen abholde Stil des Johannes würde auch ohne die besondere Nötigung an unserer Stelle ein αὐτόν erfordern, wenn Jesus Objekt sein sollte. Johannes liebt das entbehrliche αὐτόν sowohl hinter dem Eigennamen (6, 24. 25; 12, 17; 18, 12), als hinter αὐτόν (6, 39. 44; 8, 55; 11, 44; 13, 32; 14, 7; 18, 31; 19, 6). An einigen Stellen, wozu ich auch 6, 15 rechne, haben die stilisierenden Abschreiber das überflüssige αὐτόν getilgt. — 3) Die umständliche Angabe des Ortes, wo der Richterstuhl stand, und des Tages wie der Stunde, wann sich dies zutrug, bei Johannes wird sinnlos, wenn es sich hier um eine der Verspottungen handeln soll, deren mehrere vorangegangen sind (18, 39; 19, 1—5), und nicht vielmehr um die förmliche und feierliche Entscheidung des römischen Richters, welcher sich zum Zweck derselben auf seinen Richterstuhl setzt. Daß er auch in diesem feierlichen, letzten Augenblick noch durch Verhöhnung nicht Jesu, sondern der Juden an diesen sich rächt, ändert nichts an dem von Johannes unzweideutig geschilderten richteramtlichen Charakter dieser letzten Szene vor der Hinrichtung.

[2]) Justin hatte die Beziehung von Jes. 58, 2 auf die Juden dadurch auch für seine Leser klar erhalten, daß er Jes. 65, 2 damit verband. Eben davon war es eine Folge, daß er hier, abweichend von seiner sonstigen Darstellungsweise, ohne die entscheidende Mitwirkung des Pilatus zu erwähnen,

bei Jesaja ist vom Verhalten des jüdischen Volks gegen seinen Gott die Rede, und das der von Justin citierten Stelle folgende λέγοντες forderte geradezu heraus zu einer Formulierung der Worte, mit welchen die Juden den auf dem Richterstuhl sitzenden Jesus auffordern, Recht zu sprechen. Die Formulierung lautet bei Justin und im PE sehr verschieden. Und ob die apokryphe Fortbildung der evangelischen Erzählung in Form einer Glosse zu Joh. 19, 13. 14 oder nur in Form einer exegetischen Tradition sich fortgepflanzt hat, wissen wir nicht. Dagegen ist nicht zu bezweifeln, daß ein Mißverständnis von Joh. 19, 13. 14 vor der Zeit Justins und des PE die Sage erzeugt hat. Daß aber Justin sie nicht aus dem PE geschöpft hat, ergibt sich nun aufs neue daraus, daß nur bei Justin der johanneische, also der originale Ausdruck (αὐτὸν) ἐκάθισαν (Joh. -σεν) ἐπὶ βήματος erhalten, im PE dagegen durch ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως ersetzt ist.

Eine andere apokryphe Tradition würde man gar nicht als solche anerkennen, sondern einfach für eine frei gedichtete Ausschmückung des PE halten dürfen, wenn ihre Existenz im 2. Jahrhundert nicht anderweitig bezeugt wäre. Der Weheruf des Volks im PE ist wesentlich der gleiche, wie er im syrischen Diatessaron des Tatian, in dem Syr. Curetonianus und in einer lateinischen Evangelienhandschrift sich findet.[1]) Die beiden zuletzt genannten Zeugen sichern dieser

von den Juden sagt, daß sie Jesum gekreuzigt haben, und daß er, wenigstens stillschweigend, ebenso ungenau nicht nur die Aufforderung zu richten, sondern auch das Setzen Jesu auf den Richterstuhl den Juden zuschreibt. Erst bei der Kleiderverlosung läßt er eine neue Bezeichnung des Subjekts eintreten (οἱ σταυρώσαντες αὐτόν cf. dial. 97 u. 104), welche speziell auf die eigentlichen Henker Jesu, die römischen Soldaten hinweisen soll.

[1]) Vgl. meine Forschungen I, 215 ff. Der Text des S. Germanensis 1 (gewöhnlich als g^1 bezeichnet, vgl. Gesch. d. Kanons II, 387 f.) lautet nach Sabatier (III, 372) hinter dem revertebantur (ὑπέστρεφον) des kanonischen Textes: dicentes: vae vobis (lies nobis) quae facta sunt hodie propter peccata nostra! appropinquavit enim desolatio Jerusalem. Der Text des Lukas in diesem Kodex ist zwar nicht wie derjenige des Matthäus im allgemeinen vorhieronymianisch, enthält aber auch Altertümliches. Wie ich schon Forsch. I, 217 vermutungsweise aussprach, ist jetzt auf Grund der neuen Bestätigung durch das PE mit Sicherheit zu behaupten, daß Ephraim (ed. Moesinger p. 245. 246) im Diatessaron nicht nur vae fuit, vae fuit nobis, [filius dei erat hic], sondern auch venerunt judicia dirutionis Hierosolymorum gelesen hat.

apokryphen Tradition zunächst ihren Platz als einer Erweiterung des kanonischen Textes von Lk. 23, 48. Daraus, daß diese Texterweiterung in einem altlateinischen Evangelientext erhalten ist, folgt ferner mit ziemlicher Sicherheit, daß diese Zuthat nicht auf dem Boden der syrisch redenden Kirche entstanden ist, oder mit andern Worten, daß sie nicht von Tatian, dem Verfasser des syrischen Diatessaron um 170, geschaffen, sondern vorgefunden worden ist. Die wesentliche Übereinstimmung zwischen dem Diatessaron und jenem lateinischen Codex beruht auf einem griechischen Lukastext, welcher in c. 23, 48 jene Zuthat enthielt, und dieser griechische Text des kanonischen Lukas ist spätestens um 150 vorhanden gewesen. Es ist eine von der Textkritik längst anerkannte geschichtliche Thatsache, daß die größten und kühnsten inhaltlichen Veränderungen des neutestamentlichen und insbesondere des evangelischen Textes dem zweiten Jahrhundert angehören. Es ist neuerdings vollständiger und genauer wie früher erwiesen worden, daß schon Marcion um 140—150 bei der Anfertigung seines Ev. einen durch manche apokryphe Zuthaten erweiterten Lukastext vor sich gehabt hat.[1]) In demselben Kapitel (Lk. 23, 2) hat Marcion einen Text vorgefunden und für seine Zwecke nutzbar gemacht, welcher unabhängig von ihm in katholischen Kreisen des Abendlandes eine weite Verbreitung gefunden hat. Wie wir es in diesem Fall ohne Frage mit einer Interpolation oder Amplifikation des kanonischen Lukas spätestens aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts zu thun haben, so kann auch der amplifizierte Text von Lk. 23, 48 um 100—130 existiert haben. Sollen wir nun annehmen, daß katholische Christen diese Zuthat aus dem PE genommen haben, oder daß der Verfasser des PE auch schon jenen erweiterten Text von Lk. 23, 48 vor sich hatte, welchen Tatian um

Die von mir eingeklammerten Worte hat Ephraim offenbar in seiner Zusammenfassung der nach der Verfinsterung der Sonne eingetretenen Äußerungen der Reue aus Lk. 23, 47 oder vielmehr aus der von Tatian hier eingefügten Parallele Mt. 27, 54 entnommen und frei kombiniert. Dagegen bestätigt Syr. Cur. ein ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν als Textbestandteil des Diatessaron. Andererseits fehlt in Syr. Cur., dessen von meiner und G. Hoffmanns Übersetzung abweichende Reproduktion bei Bäthgen, Evangelienfragmente S. 89 man gerne philologisch gerechtfertigt sähe, das Wort über Jerusalem.

[1]) Vgl. Geschichte des Kanons I, 638 f. 674 f. 680 (A. 1). 681—683 II, 492.

170 und der Urheber des im Codex S. Germanensis erhaltenen lateinischen Textes in ihrem griechischen Lukas vorfanden? Erstere Annahme ist gegen alle Wahrscheinlichkeit schon darum, weil man dann bei Tatian und in jenem altlateinischen Evangelium doch noch andere Entlehnungen aus dem PE zu finden erwarten müßte. Kein Übersetzer oder Abschreiber eines Ev. wird ein Buch eigentümlichen Inhalts zu Rate gezogen haben, um eine einzige Zeile daraus sich anzueignen. Nun finden sich aber weder im Diatessaron noch im Codex S. Germanensis sonstige Berührungen mit dem PE. Die Annahme einer Entlehnung aus dem PE ist aber auch darum abzuweisen, weil sie die Analogie des vorhin besprochenen Falles gegen sich hat. Wie der Verfasser des PE einen im 2. Jahrhundert auch sonst so wie im PE mißdeuteten und wahrscheinlich mit einer entsprechenden Glosse ausgestatteten Text von Joh. 19, 13 f. vor sich gehabt hat, so hat er an unserer Stelle einen, wie wir ohnedies wissen, im 2. Jahrhundert verbreiteten, interpolierten Text von Lk. 23, 48 vor sich gehabt und verarbeitet.

Die einzigen Quellen, aus welchen das PE seinen Stoff schöpfte, sind unsere 4 Evv. und zwar diese in einem Text, welcher zu seiner Entwickelung schon einige Zeit seit der Entstehung dieser Evv. nötig gehabt hat. Darin liegt die große Bedeutung des PE. Die schlichte Anerkennung des handgreiflichen Thatbestandes hat sich Harnack durch eine Erwägung erschwert, welche nicht von ruhigem Nachdenken zeugt, aber doch wegen ihrer grundsätzlichen Verkehrtheit besprochen zu werden verdient. Eine Benutzung unserer Evv. durch das PE erscheint diesem Kritiker darum unsicher oder bedenklich, weil der Verfasser sich mit denselben auf Schritt und Tritt in Widerspruch setzt.[1]) Aber wie konnte es anders sein? Nur auf dem Boden einer tiefgehenden Unzufriedenheit mit den vorhandenen Evv. konnte ein Mensch die Idee fassen, unter dem angenommenen Namen des Petrus ein solches Ev. zu schreiben. Er wollte unter der Auktorität des Ersten der Apostel den anderen Evv. Konkurrenz machen und er wollte an Stelle der, gleichviel wie gut oder schlecht, überlieferten Geschichte eine, wie gezeigt, völlig geschichtswidrige Erzählung nach seinem Ge-

[1]) Harnack macht dies S. 34. 35 hauptsächlich in Bezug auf Matthäus und Johannes geltend; aber es verhält sich mit Lukas und auch mit Markus nicht wesentlich anders.

schmack erdichten. Durch die Idee seiner Arbeit ist eine wirklich pietätsvolle Nachbildung der älteren Evv. ausgeschlossen. Nur die Not und die Klugheit hat diesen „Petrus" veranlaßt, sich an unsere Evv. anzuschließen. Die Klugheit gebot das; denn er hätte seinem Buch allen Eingang abgeschnitten, wenn sein Inhalt und Wortlaut nicht jeden Leser an den wohlbekannten Inhalt und Ton der älteren Evv. erinnert hätte. Vor allem aber war es die Not, welche ihn zwang, aus unseren Evv. zu schöpfen. Dieser arme „Petrus" wußte ja nichts, als was er aus unseren Evv. gelernt hatte, und er wußte nichts von den geschichtlichen Verhältnissen, unter welchen Jesus gelebt hatte. Woher sollte er den Stoff zu seiner Dichtung nehmen, als aus älteren Evv.? In dieser Beziehung war er in der gleichen Lage mit Marcion,[1]) mit dessen Ev. das PE ungefähr gleichzeitig sein wird (s. unten). Auch dieser hat auf eine schonungslose Kritik aller von ihm vorgefundenen Evv. sein Unternehmen der Abfassung eines neuen Ev. gegründet. Anderweitige Quellen und Überlieferungen besaß er nicht und er war ehrlich genug, sich auch nicht den Schein zu geben, als ob er solche besitze, oder als ob er selbst ein Augenzeuge der evangelischen Geschichte wäre. So blieb ihm nichts übrig, als aus dem aufs schärfste von ihm kritisierten kirchlichen Evangelientext, insbesondere aus dem lukanischen, sein neues Ev. herzustellen. Das konnte er nur fertig bringen durch kühnste Umstellungen, Umgestaltungen und sogar Verdrehungen. Ein anderes Beispiel ungefähr gleicher Zeit bietet der Kreis der gnostischen Apostelgeschichten. Ihre Verfasser kennen unsere Evv. so gut wie die kanonische Apostelgeschichte. Der „Petrus" dieser Legenden spricht sich über das von den Aposteln geschriebene Evangelienbuch aus als eine sehr mangelhafte, der Ergänzung aus der Geheimtradition und der Spekulation bedürftige Quelle christlicher Erkenntnis.[2]) Ebenso willkürlich wie die Nachrichten der Apostelgeschichte werden die evangelischen Traditionen

[1]) Vgl. Gesch. d. Kanons I, 585—718; II, 454—494, besonders I, 590 f. 596.

[2]) Vgl. Gesch. d. Kanons II, 848 ff. Aus AG. 8, 14—24 macht diese Legende eine Begegnung des Simon Magus mit Petrus und Paulus statt mit Johannes und verlegt den Schauplatz von Samaria nach Jerusalem, vgl. ebendort S. 854. In Bezug auf die Kreuzigungsgeschichte vgl. Acta Joannis p. 222.

dort gemodelt; eine völlig phantastische Passionsgeschichte blickt gelegentlich durch; aber andere ev. Quellen als unsere Evv. kann kein Verständiger in dieser Litteratur entdecken. Wer mit dem Inhalt der vorhandenen Evv. einverstanden war, schrieb im 2. Jahrhundert kein neues Ev., am wenigsten ein solches unter einem erlogenen Apostelnamen. Nur eine Evangelienharmonie, ein Diatessaron konnte ein solcher abfassen; aber das PE wollte mehr sein. Also der Natur der Sache nach sowie nach aller Analogie konnte das Verhältnis des PE zu den vom Verfasser vorgefundenen Evv. kein anderes sein, als dasjenige, welches zwischen dem PE und unseren 4 Evv. besteht, d. h. ein Verhältnis sklavischer und bettelhafter Abhängigkeit einerseits und eine durchgeführte Opposition gegen Geist und Buchstaben derselben anderseits. Daraus folgt, daß eben unsere 4 Evv. es waren, welche er vorfand und als einzige Quellen benutzte.

Das will noch im einzelnen dargelegt werden. Es zeigte sich bereits (S. 43 f.), daß die Erzählung von Jesus auf dem Richterstuhl, welche überdies ganz unvernünftig auf eine eilige Wanderung verlegt ist (S. 29), auf Grund einer um die Mitte des 2. Jahrhunderts auch anderwärts verbreiteten Mißdeutung von Joh. 19, 13. 14 entstanden ist. Das 4. Ev. kann demnach nicht ganz jung gewesen sein, als das PE geschrieben wurde. Eben dies ergibt sich daraus, daß das PE neben völliger Unkenntnis der jüdischen Verhältnisse eine Ansicht von dem zeitlichen Verhältnis der Kreuzigung zum Passah bekundet, welche auf Grund der älteren, durch die Synoptiker vertretenen Überlieferung gar nicht entstehen konnte, und sonst in der Geschichte nur unter Berufung auf das 4. Ev. sich hervorgewagt hat (oben S. 20). Ein „Antisemit" wie dieser konnte nicht zugeben, daß Jesus das Judenfest nach dem Gesetz gefeiert habe. — Daß den Gekreuzigten die Beine zerschlagen wurden, und nur Einer von den drei Gekreuzigten damit verschont blieb, erzählt Johannes 19, 31—36 und das PE 4. Die Soldaten des Johannes konnte dieser neue Evangelist nicht gebrauchen, da er sie völlig und grundsätzlich durch die Juden verdrängt hatte. Daß er aber die Verschonung mit dem Beinezerschlagen dem frommen Schächer statt dem bereits verstorbenen Jesus zu teil werden läßt,[1]) und zwar als eine von den erbosten

[1]) Harnack S. 26. 35 erwägt unnötigerweise die durch den Kontext von PE. 4 völlig ausgeschlossene Möglichkeit, daß auch dort Jesus es sei und nicht der Schächer, dem die Beine nicht zerschlagen wurden.

Juden ihm zugefügte Verschärfung seiner Strafe, ist ein unlösbarer Bestandteil der judenfeindlichen Umdichtung einer Erzählung des Lukas, worüber nachher zu reden ist. Zur Ausführung dieser ihm eigentümlichen Idee hat er nicht ungeschickt, wenn auch sehr gehässig, einen johanneischen Stoff mitverarbeitet. Wo so handgreiflich die Tendenz waltet, hat man kein Recht, selbständige Tradition zu vermuten. — Das 4. Ev. schließt mit einer Erscheinung des Auferstandenen am Galiläischen See vor Simon Petrus, Thomas, Nathanael, Johannes, Jakobus und zwei namenlosen Jüngern, welche sich zum Fischen anschicken (21, 2ff.). Das PE bricht ab im Anfang einer Erzählung, welche schwerlich auf etwas anderes hinausgelaufen sein kann, als auf eine Offenbarung des Auferstandenen und — so muß man hier hinzufügen — zum zweitenmal gen Himmel Gefahrenen. Auch hier ist „das (Galiläische) Meer" und sein Gestade der Schauplatz. Auch hier ist es nicht der ganze vorher genannte Kreis der 12 Apostel, sondern in hörbarem Gegensatz zu diesem werden einzelne Apostel namhaft gemacht, wie bei Johannes. Auch hier steht Petrus an der Spitze; auch hier trägt dieser seinen vollen Doppelnamen; auch hier rüstet sich der kleine Kreis zum Fischfang. Von einem Widerspruch, den Harnack (S. 32. 35) behauptet, aber nachzuweisen unterläßt, ist nichts zu entdecken. Die beiden von Johannes unbenannt Gelassenen können die beiden außer Petrus vom PE Genannten, Andreas und Levis, des Alphäus Sohn, sein. Die wesentliche Identität der beiden Erzählungen steht demnach außer Frage.[1]) Fragt man aber, wo das Original sei, so kann zwischen einem Ev.,

[1]) Unglaublich aber wahr ist, daß Harnack S. 32 allen Ernstes vermutet, in dem verloren gegangenen Schluß des PE werde die 1 Kor. 15, 5 (Lk. 24, 34) erwähnte Erscheinung vor Petrus berichtet gewesen sein, und wir würden daran „den relativ zuverlässigsten Bericht über die erste Erscheinung Jesu" haben, wenn wir ihn besäßen. Aber wo bleiben Andreas und Levis und die anderen vier — denn bei Johannes sind es 7 —, welche wahrscheinlich nachgefolgt sind? Waren deren „Augen gehalten", während Petrus allein sah? Und nun vollends soll das letzte Stück des PE mit Einschluß dessen, was Harnacks Phantasie hinzugedichtet hat, wahrscheinlich „aus dem verlorenen Schluß des Markus" geflossen sein (S. 33). Angesichts der umfassenden Untersuchungen, welche über den Schluß des Markus geführt worden sind, wäre es doch wohl angezeigt, die unwahrscheinliche Behauptung zu beweisen, daß es jemals einen Markusschluß gegeben hat, welcher jetzt verloren ist. Die Petrus-

welches der Bischof Ignatius von Antiochien gelesen hat, und einem Ev., dessen Existenz als der Erste Bischof Serapion bezeugt, die Wahl doch wohl nicht schwer sein. Das PE setzt unser 4. Ev. mit Einschluß seines Anhangskapitels voraus. Es fehlt auch sonst nicht an Zeichen der Vertrautheit des Verfassers mit demselben. Zwar die Erwähnung des „sogenannten Josephsgartens" c. 6 ist nicht dafür anzuführen; denn während Joh. 19, 41, und zwar im N. Testament nur hier, einfach gesagt wird, daß das Grab in einem an der Kreuzigungsstätte gelegenen Garten lag, und nicht einmal bemerkt wird, daß Grab und Garten Josephs Eigentum waren (vgl. Mt. 27, 60), wird hier von dem Garten Josephs als einer unter diesem Namen bekannten oder berühmten Örtlichkeit geredet.[1]) So kann dieselbe aber nur genannt worden sein, weil Joseph dort den Herrn begraben hatte. Wie man in Jerusalem trotz aller Zerstörungen der Stadt noch um 150—180 den Platz zeigte, wo Jakobus erschlagen und begraben worden war (Eus. h. e. II, 23, 18), so wird es auch eine Lokaltradition gegeben haben, welche den Begräbnisplatz Jesu als Josephs Garten bezeichnete. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser des PE wie andere Christen des 2. Jahrhunderts selbst in Palästina gewesen ist, wenn er auch weit von dort zu Hause war. Ist dem so, so liegt darin nur ein Beweis entweder dafür, daß die Evv. des Matthäus und des Johannes schon geraume Zeit vor Entstehung des PE in Jerusalem gelesen wurden, oder dafür, daß diese Evv. der jerusalemischen Tradition entsprechend berichtet haben. — Dagegen ist der überladene Ausdruck im Bericht über die Tränkung des Gekreuzigten[2]) eine Folge der Kompilation von Joh. 19, 28 mit Mt. 23, 32. 35; 27, 25 (1 Thess. 2, 16). Die „Furcht vor

vision, von welcher das PE keine Spur zeigt, wird aus einem Markusschluß hergeleitet, der niemals existiert hat. Übrigens wäre diese Erscheinung gar nicht die erste. Nach PE 10 ist der Auferstandene den Soldaten und den Juden sichtbar geworden.

[1]) Vgl. zum Ausdruck Lk. 19, 29; 23, 33; Mt. 23, 36; 27, 33; Joh. 5, 2 (var. l.); 19, 13. 17; auch Mt. 27, 8; AG. 1, 19. Das mag nur ein Ungeschick der Darstellung sein, daß die Worte so lauten, als ob das Grab selbst „Josephs Garten" geheißen habe.

[2]) PE 5 *ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα*, Joh. 19, 28 (30) *ὅτι πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ* (al. *πληρωθῇ*) *ἡ γραφή*.

den Juden" (Joh. 19, 38; 20, 19) ist PE 7. 12 romanhaft verarbeitet. An das, was Joh. 11, 45 (*θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*) von einigen Juden gesagt wird, muß die sehr ungeschickt angebrachte Motivierung der Stellung Josephs zu Jesus erinnern PE 6 (*ἐπειδὴ θεασάμενος ἦν ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν*). An das Votum des Kaiphas Joh. 11, 50 schließt sich nicht nur durch ein Stichwort (*συμφέρει*), sondern auch der Anschauung nach das Bekenntnis der Synedristen PE 11 an. Die zweimal verwertete Kenntnis davon, daß ein Getöteter nach jüdischem Gesetz nicht über Nacht, insbesondere nicht in einen Festtag hinein hängen bleiben darf (c. 2. 5), verdankt das PE der Lesung von Joh. 19, 31. Während es unbeanstandet bleibt, ja sogar stark betont wird, daß die Juden sich hierin nach ihrem Gesetz richten, dürfen die Freunde Jesu in ihrer Behandlung des Verstorbenen sich nicht nach dem jüdischen Brauch richten (Joh. 19, 40), sondern nur nach der allgemein menschlichen Sitte. [1]) Das zweimalige *παρακύπτειν* von der Besichtigung des Grabes ist johanneisch. [2])

Ebenso sicher ist die Abhängigkeit des PE von Markus nachzuweisen. Ein schwerlich zu widerlegender Beweis liegt schon in dem einen Wörtchen *ἦν*, welches mechanisch aus Mr. 16, 4 herübergenommen ist (oben S. 39). Fast wörtlich wird ebendort die Frage der Weiber aus Mr. 16, 3 wiederholt. Aus Mr. 16, 5 stammt die Benennung des Engels als Jüngling, während das PE selbst ihn vorher nicht so, sondern *ἄνθρωπός τις* genannt hatte (c. 11). Daß in dieser Partie der Geschichte überhaupt der Kompilator bis ins kleinste sich verrät, wurde schon S. 39 gezeigt. Als solcher zeigt er sich auch darin, daß er zuerst c. 12 nach Mr. 16, 6 schreibt *τὸ μνημεῖον ὅπου ἦν τεθείς*, sodann c. 13 nach Mt. 28, 6 *ἴδατε*

[1]) PE 12. Ob die Einfügung der Waschung des Leichnams (c. 6) in die Tradition ebenso wie das ängstliche Umgehen der Salbung u. dgl. (oben S. 36) absichtsvoll ist? Es ist ebensowohl jüdisch (AG. 9, 37), als heidnisch (Lucian, de luctu 11).

[2]) PE 13; ebenso zweimal Joh. 20, 5. 11. Dagegen ist Lk. 24, 12 textkritisch verdächtig. Bezeichnend ist übrigens, daß nach dem PE kein Mensch, sondern nur Engel ins Grab hineingehen. Die Sache darf nicht zu genau untersucht werden. — Einzelheiten wären noch manche anzuführen: PE 8 *πορφύραν αὐτὸν περιέβαλον*, diese Konstruktion aus Joh. 19, 3, das Substantiv aus Mr. 15, 17. Ebendorther *ἀκάνθινον*, vgl. aber auch Joh. 19, 5.

τὸν τόπον, ἔνθα ἔκειτο. Unmittelbar nach der Ansprache des Jünglings an die Weiber fliehen die Weiber furchterfüllt vom Grabe hinweg (c. 13), und damit schließt die Geschichte des Ostertags — freilich wunderbar früh; denn es ist noch ganz früh am Tage (c. 12). Aber genau so schließt auch das ursprüngliche Markusev. mit c. 16, 8. Kann etwas klarer sein, als daß dieser fünfte Evangelist unseren Markus mit diesem abgerissenen Ausgang und ohne die verschiedenen Anhänge gekannt hat, welche schon im 2. Jahrhundert hinzugefügt wurden, um das unvollständige Buch zu vollenden? Auch sonst fehlt es nicht an Spuren von Kenntnis des Markus. Nur dieser nennt einen „Levis, Sohn des Alphäus" (2, 14). Wenn das PE in seinen letzten Worten denselben den Aposteln zuzählt, so hat es diesen Zöllner Levis mit dem Zöllner Matthäus identifiziert, was ohne Kenntnis und Vergleichung von Mt. 9, 9 und auch Mt. 10, 3 nicht möglich war; denn Lukas (5, 27) sagt ebensowenig wie Markus, daß Levis ein Apostel geworden, und aus Mt. 9, 9 für sich, ohne 10, 3, konnte niemand schließen, daß jener Zöllner, den Jesus von der Zollbude weg berufen hat, mag er nun Levis oder Matthäus geheißen haben, in das Apostelkollegium aufgenommen worden ist.[1])

Damit bin ich bereits zu Matthäus übergegangen. Eine beträchtliche Zahl diesem Ev. eigentümlicher Züge kehrt hier wieder: das Händewaschen des Pilatus (c. 1 vgl. Mt. 27, 24), die Beimischung von Galle (c. 5 vgl. Mt. 27, 34, oben S. 31), der Ausdruck ἀνεβόησε und der Ausruf ἠλί, ἠλί (c. 5 vgl. Mt. 27, 46); denn nur auf Grund dieser, abgesehen von kleinen orthographischen Differenzen, für Matthäus ziemlich gesicherten, hebräischen Form und schlechterdings nicht auf Grund der aramäischen Form bei Markus konnte die kühne Übersetzung „meine Kraft" entstehen (oben S. 32 ff.). Nur aus Mt. 27, 60 war zu entnehmen, daß das Grab, in welches Jesus gelegt war, dem Joseph gehörte (c. 6). Das Bekenntnis des Hauptmanns zur Gottessohnschaft Jesu und die Behauptung des Pilatus von seiner Unschuld am Blute Jesu (c. 11) sind nirgendwo so gleichlautend wie Mt. 27, 24. 54 zu lesen. Daß jenes Bekenntnis des Hauptmanns bei einer ganz anderen Gelegenheit abgelegt

[1]) Es scheint mir nutzlos, Wortparallelen, welche nichts beweisen, zu häufen: z. B. PE 6 [ἐν]είλησε σινδόνι = Mr. 15, 46, πορφύραν (s. vorige Anm.), κεντυρίων s. oben S. 40 A. 2.

ist, und daß die ganze Gestalt des Hauptmanns aus der Verbindung mit der Kreuzigung gelöst und mit der Grabeswache verknüpft ist, erklärt sich völlig aus den leitenden Ideen der PE (oben S. 40). Aber das Material zu der Geschichte vom Hauptmann Petronius ist, abgesehen von diesem Namen (oben S. 41), der sonst nur Mt. 27, 62—66 und 28, 1—4. 11—15 zu findenden Erzählung entlehnt. Selbst der Wortlaut ist hier stellenweise bewahrt: PE 8 *ἵνα φυλάξωσι τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας, μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτὸν καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαὸς κτλ.* vgl. Mt. 27, 64 (28, 13). Der dunkle Ausdruck Mt. 28, 1 verleitet den Nacherzähler, die Auferstehung mitten in die Nacht zu verlegen und den schon S. 19 erörterten Mißbrauch des Wortes *ἐπιφώσκειν* zum zweitenmale sich zu schulden kommen zu lassen (c. 9 vgl. c. 2). Die ganze Geschichte ist freilich eine andere geworden. Aber wozu wäre das PE. geschrieben worden, wenn es nur wiederholen wollte, was geschrieben war? Wie die Passionsgeschichte des PE überhaupt sehr kurz ist, so fehlt auch im Vergleich mit Matthäus sehr Wesentliches. Auf das Fehlen der kleinen Episode Mt. 27, 52 f. ist um so weniger zu geben, als der theologische Reflex derselben, daß nämlich Jesus zwischen Kreuzestod und Auferstehung in der Totenwelt gewirkt hat, in das PE übergegangen ist. Auch die Bezeichnung der Toten als *κοιμώμενοι* stammt [1]) aus Mt. 27, 52, und der Wechsel des Tempus erklärt sich aus der einfachen Erwägung, daß die Toten, welchen Jesus predigte, noch Schlafende waren, [2]) und dagegen die-

---

[1]) Nicht aus 1 Petri 3, 19. Harnack S. 11. 61 sucht künstlich einen Zusammenhang mit dieser Stelle, welche überhaupt auf die altkirchlichen Vorstellungen vom Descensus ad inferos geringen Einfluß geübt hat (vgl. meinen Hirten des Hermas S. 425 f.), durch eine gewaltsame Textänderung herzustellen, s. oben S. 9, 26. Und ist etwa das Ergebnis *κηρύσσειν ὑπακοήν* ein in der biblischen und altkirchlichen Sprache erhörter Begriff? „Unleugbar" nennt es Harnack S. 52, daß das PE mit dem 1. Petrusbrief in Zusammenhang steht!

[2]) Auch solche heißen ja gelegentlich „die Entschlafenen" *οἱ κοιμηθέντες* 1 Kor. 15, 18; 1 Thess. 4, 14. 15, wie anderwärts *κοιμώμενοι* 1 Thess. 4, 13 (nach überwiegender Bezeugung, vgl. 1 Kor. 11, 30). Aber ersteres und vollends *κεκοιμημένοι* 1 Kor. 15, 20 doch nur vom Standpunkte ihrer künftigen Auferweckung. An mehreren Stellen, auch Joh. 11, 11 ff. schwankt die Überlieferung in Bezug auf den Text.

selben Toten in dem von Matthäus vergegenwärtigten Moment ihrer Auferstehung und Erscheinung solche, welche geschlafen haben. Die Thatsache aber der leiblichen Auferstehung und Erscheinung Verstorbener, welche Matthäus bezeugt, wird dem PE schwerlich gepaßt haben, nach welchem selbst der auferstandene Herr nur in einem Zustand des Übergangs vom Tod zum Leben sichtbar wird, dann aber sofort zum zweitenmal gen Himmel fährt (c. 10. 13).

Es bleibt noch Lukas übrig. Aber die Vergleichung der einzigen Erzählung vom frommen Schächer Lk. 23, 39—43 mit derjenigen im PE 4 läßt keinen vernünftigen Zweifel daran aufkommen, daß dort eine der ergreifendsten, durch ihre innere Wahrheit glaubwürdigsten evangelischen Traditionen und dagegen hier eine von Judenhaß eingegebene Karikatur derselben vorliegt, welche dadurch nicht schöner wird, daß der Karikaturenzeichner auch dem 4. Evangelisten „Motive" entlehnt hat.[1]) Wer anderer Meinung ist, sollte sie für sich behalten. Daß in der Passionsgeschichte auch Herodes eine Rolle gespielt hat, wird der in Bezug auf die geschichtlichen Verhältnisse äußerst unwissende Verfasser auch nur aus Lk. 23, 4—16 gewußt haben. Es zeigte sich ferner, daß der Weheruf des Volkes (PE 7) auf einem durch apokryphe Zuthaten erweiterten, auch sonst während des zweiten Jahrhunderts verbreiteten Text von Lk. 23, 48 beruht (oben S. 45). Aus demselben Vers und dem, welcher vorangeht, hat PE 8 auch die Schilderung der Reue des Volks und das Wort, worin sie sich aussprach, genommen. Wie geschickt hier und anderwärts die Varianten der synoptischen Darstellung von dem um Stoff verlegenen PE benutzt worden sind, wurde gleichfalls schon gezeigt. Kurz, dieser Evangelist hat alles oder so gut wie alles, was er hat, aus keinen anderen Quellen, als aus unseren Evv.[2]) einerseits

[1]) S. oben S. 29. 49. Auch der Ausdruck κακοῦργοι findet sich nur Lk. 23, 32. 33. 39, nicht Mt. 27, 38; Mr. 15, 27. Auch PE 14 kann man ὑποστρέφοντες und τὸ συμβάν als Reminiszenzen an Lk. 23, 48; 24, 14 betrachten, vgl. Acta Joannis p. 222, 4: κλαίων ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι.

[2]) Um Mißverständnisse zu vermeiden, wiederhole ich, daß ich unter „unseren Evv." weder den Textus receptus, noch einen der kritisch gesäuberten Texte von Tischendorf oder Westcott und Hort verstehe, sondern den schon im Anfang des 2. Jahrhunderts vielfach verwilderten, weil ohne strenge Aufsicht fortwuchernden Text unserer 4 Evv., worin viele „western interpolations" eingedrungen waren. Dahin gehört eine ganze Reihe von Erweiterungen und

und aus seiner Phantasie und vorgefaßten Ideen anderseits. Daß ihm der Unterschied dieser beiden Quellen wohlbewußt ist, zeigt sich c. 10 deutlich. Nachdem c. 8 lang und breit erzählt ist, daß die Synedristen mit den Soldaten unter ihrem Hauptmann zusammen bei der Schließung, Versiegelung und Bewachung des Grabes beteiligt gewesen sind, wird c. 10, wo gesagt wird, daß die Soldaten den Hauptmann und die Synedristen wecken, mit Bezug auf die Synedristen erklärend hinzugefügt: *παρῆσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσοντες*. Sonst konnte man sie freilich nicht wecken. Aber kein Erzähler wird die an sich überflüssige Bemerkung machen, wenn er nicht eine andere Darstellung kennt, welche die Anwesenheit der Synedristen entweder auszuschließen scheint oder wirklich ausschließt. Ein Fall ersterer Art liegt vor Joh. 3, 24; der zweite Fall liegt hier vor. Der 5. Evangelist gibt unwillkürlich zu erkennen, daß die Überlieferung, von der er lebt, nur von römischen Soldaten als Grabeswächtern redet, und daß er die jüdischen Ältesten zugedichtet hat. Hat derselbe seinem Buch den Titel *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον* gegeben (oben S. 17), so bezeugt er auch damit seine Abhängigkeit vom Evangelium der Kirche; denn dieser Ausdruck setzt ein aus mehreren Büchern bestehendes Gesamtevangelium voraus, welches in seinen einzelnen Teilen auf die Auktorität der mit *κατά* eingeführten Evangelisten zurückgeführt wird,[1]) und von einer anderen, aus mehreren Schriften verschiedener Verfasser bestehenden Evangeliensammlung außer dem Kanon unserer 4 Evv. weiß die Geschichte nichts.

Umgestaltungen, welche Marcion bereits vorgefunden und sich zu nutze gemacht hat (Gesch. des Kanons I, 637 f.; 674 A. 2; 680 A. 1; 681 f.; II, 471. 492. 494. 1015); ferner das, was Irenäus und Tertullian als einzigen Text von Joh. 1, 13 kannten; auch die 6 Weiber, von welchen Herakleon Joh. 4 las, und die 7 Krüge in Joh. 2 bei dem lateinischen Theophilus. Eine besonders ergiebige Quelle von Zudichtungen war die Vergleichung alttestamentlicher Stellen, in welchen man Weissagungen auf die evangelische Geschichte erblickte, s. oben S. 30 f. und S. 42. Manches dieser Art mag zur Zeit der Entstehung des PE nur erst als Glosse am Rand der Evv. gestanden haben, was dann später in den Text eindrang, soweit es nicht gänzlich aus der Überlieferung verschwand. Ein interessantes Beispiel hat Robinson S. 20 A. 1 ans Licht gezogen. Faßt man in PE 5 die Worte *ἦν δὲ μεσημβρία* und die weiter folgenden *νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν, ἔπεσάν τε* zusammen, so ergibt sich als Quelle Jesaja 59, 10 *καὶ πεσοῦνται ἐν μεσημβρίᾳ ὡς ἐν μεσονυκτίῳ*.

[1]) Vgl. Gesch. d. Kanons I, 164 ff.; II, 629.

V. Einfluß des Petrusevangeliums auf die kirchliche Litteratur.

Ehe aus den bisherigen Erörterungen Schlüsse in Bezug auf Zeit und Ort der Entstehung des PE gezogen werden, empfiehlt es sich zuzusehen, ob wir Spuren seiner Einwirkung auf andere Schriftsteller entdecken können, woraus sich dann möglicherweise neue Mittel zur Bestimmung der Abfassungszeit ergeben würden. Die unkirchliche Christologie des PE und sein Gebrauch in der außerkirchlichen Sekte der Doketen zu Antiochien schließt nicht aus, daß das Buch, wie es in Rhossus vielleicht mit einigem Erfolg versucht wurde, auch in die Hände von Katholiken gespielt und nicht wenig von solchen gelesen wurde. Die stark gnostisch gefärbten apokryphen Apostelgeschichten sind früh und lange von Katholiken gelesen worden. Origenes läßt die Wahl, ob die unter Katholiken verbreitete und von ihm selbst begünstigte Meinung von der ewigen Jungfräulichkeit der Maria aus dem PE oder aus dem Protevangelium des Jakobus geflossen sei. Also wurde jenes wie dieses im 3. Jahrhundert von manchen Katholiken gelesen. Wir sind daher berechtigt, nach Spuren des Einflusses des PE in der katholischen Litteratur zu suchen.

Wenn die Untersuchungen von Tischendorf und Lipsius über die sogenannten Akten des Pilatus und das Ev. des Nikodemus zu einem glaubwürdigen und klaren Ergebnis geführt hätten, so würde es vielleicht von Wichtigkeit sein, daß in den Pilatusakten, wenn auch nicht in allen Rezensionen desselben gleich starke, Übereinstimmungen mit dem PE vorhanden sind, welche nicht zufällig sein können.[1]) Die Schrift steht ganz unter der Herrschaft der kanonischen Evv., verbindet aber mit denselben mannigfache apokryphe Überlieferungen,[2]) welche sich teilweise mit jenen nicht zu einem harmonischen Bilde zusammenschließen wollen. Vom Einfluß des PE zeugt

[1]) Wenn Harnack S. 36 A. 2 behauptet, das Ev. des Nikodemus habe mit dem PE nichts zu schaffen, so spricht er wieder einmal über Dinge ab, die er nicht kennt.

[2]) Vgl. über das Verhältnis zum Markusschluß Gesch. d. Kanons II, 937. Zu beachten ist unter anderem Berenike, das blutflüssige Weib, Ev. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 239. 289. — Ein Anklang an PE 1 wurde schon oben S. 26 A. 2 angemerkt.

schon die übertrieben günstige Schilderung des Pilatus. Deutlicher sind folgende Übereinstimmungen: Gegen die kanonische Darstellung wird dem Herrn die Dornenkrone erst nach der Hinausführung nach Golgatha aufgesetzt.[1]) Die Vermengung der beiden Tränkungen und die Fabel von einem aus Galle und Essig gemischten Trank findet sich auch hier.[2]) Das Buch berichtet von Erscheinungen des Auferstandenen nur in Galiläa, wohin auch die Himmelfahrt verlegt wird.[3]) In der von Tischendorf mit B bezeichneten Rezension werden die Einflüsse des PE deutlicher. Hier sind es nämlich ganz wie im PE nicht die römischen Soldaten, sondern die Juden, welche nach der endgültigen Verurteilung Jesu, hier durch Pilatus, die Mißhandlung und Verhöhnung Jesu und die Aufrichtung des Kreuzes, kurz die ganze Exekution mit Einschluß der vom PE hiermit verbundenen Mißhandlungen besorgen (p. 302 f. 305). Nur die Kleiderverlosung bleibt den Soldaten vorbehalten. Wie PE 2 wird auch hier am Tage der Kreuzigung der folgende Sabbat „das Fest der Azyma" genannt und ebenso beharrlich wie dort der Auferstehungstag ἡ κυριακή (p. 315. 316). Die Grabeswache hat hier zwar keinen Hauptmann, da nach der kanonischen Überlieferung der Hauptmann unter dem Kreuz beibehalten ist, aber die Grabeswache besteht doch aus 50 Soldaten (p. 316), so daß sie wohl einen Hauptmann gebrauchen könnte. Das Merkwürdigste aber ist, daß hier das Bekenntnis des Hauptmanns nach der Relation Lk. 23, 47 dem jüdischen Volk und dasselbe Bekenntnis in der Form, welche es Mt. 27, 54 hat, dem Hauptmann in den Mund gelegt ist (p. 309), ganz wie PE 8. 11, auch was die Reihenfolge anlangt; nur sind beide Bekenntnisse hier dicht aneinander gerückt. Da diese unzweideutigen Einflüsse des PE nur in der zweiten Rezension der Pilatusakten sich finden, ist damit ein Hilfsmittel zur Kritik dieser Litteratur gegeben. Für das PE dagegen ist vorläufig aus den Pilatusakten kein sicherer Gewinn zu ziehen. Auf Beziehungen zwischen der sogenannten Anaphora, dem Bericht des Pilatus an Tiberius, und

[1]) Tischend. p. 246; das ist eine Verbesserung der Darstellung PE 3, wonach es unterwegs geschehen sein soll.

[2]) Tischend. p. 246. 283. In der Rezension B nur einmal p. 307, cf. PE 5 und oben S. 31.

[3]) Tischend. p. 257. 259 ff. 262. 264. 279 ꝛc.

dem PE hat schon Robinson (S. 20. 26) aufmerksam gemacht. Es wird hier dem Herodes und zugleich seinen Brüdern Archelaus und Philippus wenigstens neben den Hohenpriestern ein bedeutender Einfluß auf die Verurteilung Jesu zugeschrieben, wenn auch Pilatus der Richter bleibt, welcher den Befehl zur Kreuzigung gibt (Tischendorf S. 439. 446). In einer der beiden Rezensionen dieser Schrift beruft sich Pilatus darauf, daß man am Tage der Kreuzigung von der 6. bis zur 9. Stunde in der ganzen Welt Lichter angezündet habe, eine offenbare Steigerung des in PE 5 von Judäa und den Juden Erzählten (Tischendorf S. 446 f.). Die Erzählung des PE (oben S. 20), wonach die Auferstehung Jesu ziemlich früh in der Nacht vor dem Sonntag erfolgt sein soll, wird mit der kanonischen Erzählung, wonach sie kurz vor Sonnenaufgang erfolgt ist, durch das Wunder ausgeglichen, daß um die 3. Stunde der Nacht die Sonne in ihrem hellsten Lichte strahlt (Tischendorf S. 440. 447). Das Wirken des gestorbenen Jesus unter den „Schlafenden", wovon das PE berichtet (c. 10), wird hier und in dieser ganzen Litteratur mit den Erscheinungen auferstandener Heiligen nach Mt. 27, 52 kombiniert.[1])

An die Pilatuslitteratur schließt sich passend ein anderes apokryphes Werk an, die nur in syrischer Übersetzung erhaltene Urgestalt der apostolischen Konstitutionen, ein während des 3. Jahrhunderts wahrscheinlich im Umkreis von Antiochien geschriebenes Buch. Es nennt sich selbst im Titel und ähnlich an anderen Stellen „Didaskalia d. i. katholische Lehre der 12 Apostel",[2]) und

[1]) Tischend. S. 323 ff. 440 ff. 447 f. Es handelt sich hier überall um eine Predigt nicht an diejenigen, welche einst ungehorsam gewesen sind (1 Petri 3, 19 f.; 4, 6), sondern an die Frommen des alten Bundes, wie bei Ignatius Magn. 9; Philad. 5, 9; Herm. sim. IX, 15. 16 und auf Grund eines apokryphen Jeremiaspruchs Just. dial. 72; Iren. III, 20, 4; IV, 22, 1 (wo vermöge einer allegorischen Deutung und im Sinne von Ign. Magn. 9 die Frommen der Vorzeit „schlafende Jünger" Jesu heißen); IV, 27, 2 (nach Lehre der Senioren); 33; 1. 12; V, 31; 1. In ausgesprochenem Gegensatz zu Marcion, welcher nur die im A. Testament als gottlos Dargestellten durch den Descensus erlöst werden ließ, Iren. I, 27, 3.

[2]) Didascalia syr. ed. Lagarde p. 1, 1; 102, 7. Das Beste, was wir bisher darüber besitzen, findet sich bei Funk, Die apost. Konstitutionen (1891) S. 28 ff. Die dort S. 27 in Aussicht gestellte neue Ausgabe läßt noch auf sich warten. Die Seiten- und Zeilenzahlen oben im Text beziehen sich auf die genannte Editio princeps des syrischen Textes.

ist in der That in Bezug auf Lehre und kirchliche Absicht ein katholisches Buch. Anderseits ist es eine litterarische Fiktion in ganz anderem Sinne als die alte „Lehre der 12 Apostel", welche es zur Voraussetzung hat und vom Titel an ausbeutet. Auf dem Apostelkonzil wollen die in der ganzen Didaskalia in erster Person redenden Apostel den Beschluß zur Abfassung dieser Didaskalia gefaßt und in den ersten Tagen nach demselben wollen sie diesen Beschluß ausgeführt, das Buch geschrieben haben (S. 102, 6; 104, 27). Damit ist schon gegeben, daß der Verfasser sich an die heiligen Schriften der Kirche keineswegs in dem Maße bindet, als es nach gelegentlichen Äußerungen zu erwarten wäre.[1]) Der Bericht der Apostelgeschichte über jenes Konzil wird nicht nur aus anderen Stellen der Apostelgeschichte wie aus AG. 10, worauf AG. 15, 7 deutlich genug hingewiesen wird, erweitert, sondern durch eine Menge willkürlichster Zudichtungen verunstaltet. Der Verfasser ist nicht in allem Erfinder. Er hat auch eine beträchtliche Zahl apokrypher Schriften benutzt. Nicht aus dem ehrlichen Hegesippus, sondern aus den alten Paulusakten und zwar näher aus der darin eingeschlossenen apokryphen Korrespondenz des Paulus mit den Korinthern wird die Didaskalia haben, was sie über Simon und Kleobios sagt.[2]) Die drei ersten Irrlehren: Verwerfung des A. Testaments, Lästerung Gottes des Allgewaltigen und Leugnung der Auferstehung hat die Didaskalia aus dem apokryphen Brief der Korinther an Paulus, wo sie in gleicher Reihenfolge stehen, abgeschrieben.[3]) Die Berufung auf die Sibylle hat an dem Paulus der Paulusakten wenigstens einen Vorgänger.[4]) Nur aus Rücksicht auf die Theklaakten weiß ich mir das auffällig zurückhaltende Urteil über das Taufen der Weiber zu erklären.[5]) In

---

[1]) Z. B. p. 87, 18, was Lagarde (Bunsen, Analecta Antenic. II, 311) griechisch so wiedergegeben hat: *καὶ κυριακὰς καὶ θείας γραφάς, τὰ ἀληθινὰ τῆς πίστεως ἡμῶν θεμέλια.*

[2]) S. 101, 4, vgl. Gesch. d. Kanons II, 596. 611. 890.

[3]) Did. S. 101, 15 f., vgl. Gesch. d. Kanons II, 597.

[4]) Did. S. 83, 15, vgl. Gesch. d. Kanons II, 879. (827 f. A. 2).

[5]) Did. S. 67, 19 f. Der Redaktor const. III, 9 hat einige Ausdrücke stehen lassen, namentlich das milde *οὐ συμβουλεύομεν*, womit sich dann aber die sehr verschärfte Verurteilung schlecht verträgt.

diesen und wohl auch noch in mehreren anderen Fällen[1]) handelt es sich um orthodoxe Apokrypha. Aber auch vor sehr heterodoxen Schriften dieser Art trug der Verfasser wenig Scheu. Wenn er S. 100, 20 ff. erzählt, daß die von den Aposteln in Jerusalem verrichteten Wunderheilungen und die Mitteilung des heiligen Geistes durch ihre Handauflegung Simon den Magier zu seinem Bestechungsversuch veranlaßt haben,[2]) so ist hier offenbar in die übrigens nach AG. 8 gegebene Geschichte ein Zug aus den gnostischen Petrusakten eingemischt, welche Jerusalem zum Schauplatz der Begegnung des Simon Magus mit den Aposteln machen und nur die dort verrichteten Wunderheilungen als sein Motiv nennen. In der Didaskalia ist dieses Motiv mit demjenigen, welches die AG. nennt, mechanisch verbunden. Geradezu wagt die Didaskalia hier den kanonischen Bericht nicht umzustoßen, aber jeder Leser, der jenen nicht genau im Gedächtnis hat, kann nichts anderes verstehen, als daß die Geschichte in Jerusalem und nicht in Samaria geschehen sei, zumal gleich darauf vom Auszug der Apostel zur Heidenmission gesagt wird. Aus denselben Petrusakten hat die Didaskalia auch ihre Kunde vom Kampf des Petrus mit Simon Magus in Rom.[3])

Nach diesen Analogien ist auch das Verhältnis der Didaskalia zu den Evv. zu beurteilen. Wenn ein Schriftsteller des 3. Jahrhunderts, welcher sich überall und mit Nachdruck zu der „heiligen katholischen Kirche" bekennt,[4]) von „dem Ev." redet, welches neben und hinter Gesetz und Propheten im Gottesdienst der katholischen

---

[1]) Ein durch γέγραπται eingeleitetes Citat zur Begründung der Regel, daß der Beter sich nach Osten kehre, Did. S. 56, 22, ist const. II, 57 ed. Lagarde p. 87, 4 des Charakters als Citat beraubt und auch sonst verstümmelt. Fragweise aber vergeblich verglich Lagarde Ps. 68, 19. Es ist aus Ps. 67 (hebr. 68), 34 genommen.

[2]) In const. ap. VI, 7 ist die apokryphe Zuthat getilgt und dafür die biblische Erzählung vollständiger angeführt. Vgl. dagegen Acta Petri etc. ed. Lipsius p. 71, 14: Dic, Simon, non tu Hierosolymis procidisti ad pedes mihi et Paulo (so statt Joanni), videns per manus nostras remedia quae facta sunt etc. Vgl. oben S. 48 A. 2.

[3]) Did. S. 101, 6—13, vgl. Gesch. d. K. II, 848 A. 1.

[4]) S. 55, 28; 106, 24; außerdem manchmal „die katholische" und „die heilige Kirche".

Kirche gelesen wird,[1]) und wenn er nicht wenige Worte Jesu und Geschichtsthatsachen aus „dem Ev." citiert, so weiß man, was das heißt. Denn abgesehen von dem Diatessaron der syrischen Kirche und dem Hebräerev. der nazaräischen Gemeinden, welche letzteren der Verfasser übrigens schwerlich zur katholischen Kirche gerechnet haben würde, war damals bekanntlich in allen katholischen Gemeinden wenigstens seit einigen Menschenaltern kein anderes Ev. in gottesdienstlichem Gebrauch als das „vierfaltige Ev." des Irenäus, des muratorischen Fragmentisten, des Clemens von Alexandrien u. s. w. Das Selbstverständliche bestätigt die Didaskalia auch für den Kreis, welchem sie entstammt, durch eine beträchtliche Zahl mehr oder weniger genauer Citate und eine namentliche Anführung des Matthäus.[2]) Das hindert aber den Verfasser nicht, einige in diesem Ev. nicht enthaltene evangelische Traditionen sich anzueignen und auch den Inhalt der kanonischen Evv. auf das freieste zu verwerten. Mt. 7, 6 soll den Witwen und den Laien gesagt sein (S. 63, 21), Mt. 18, 18 den Bischöfen (S. 15, 14). Aus der Parabel Mt. 18, 12 wird ein in direkte Redeform gekleidetes Gebot Jesu formuliert (S. 26, 1). Aber die 12 Apostel, welche in diesem Buch reden, dürfen noch kühner sein. Sie citieren eine seitenlange Rede, welche Jesus ihnen gehalten haben soll, als er ihnen nach der Auferstehung erschien.[3]) Was davon zu halten sei, zeigt der Schluß dieser Rede, wo der Herr sich selbst nach dem geschriebenen Ev. citiert, ein Mißgriff, wie er ähnlich bei Marcion sich findet. Wichtiger ist, daß der Verfasser hier ein deutliches Bewußtsein darum verrät, was er aus „dem Ev." hat, und was er selbst dazu dichtet. Wenn er Stücke citiert, welche im

---

[1]) S. 93, 7, vgl. S. 4, 12. ff.; 12, 1 ff. = const. ap. I, 5; II, 5; V, 19. Die Citationsformeln sind: „der Herr sagt im Evangelium" S. 63, 21; 72, 5; oder „was von dem Herrn gesagt ist im Ev." S. 49, 22; oder „wie im Ev. geschrieben steht, und wiederum ist bei David geschrieben" S. 88, 26.

[2]) S. 88, 20 „Im Ev. aber des Matthäus ist so geschrieben". Da die Syrer die Form κατὰ Ματθαῖον niemals buchstäblich genau wiedergeben, wird sie hier im griechischen Original doch nicht gefehlt haben.

[3]) S. 89, 2 — 90, 4 = Bunsen, Anal. II, 313 Z. 8 v. unten bis 315 Z. 7. — Der Schluß lautet: „Darum habe ich euch im Evangelium zuvor gesagt: Betet für eure Feinde, und selig sind, die sich über den Untergang derer, die nicht glauben, betrüben". In Bezug auf Marcion vgl. Gesch. d. Kanons I, 687. 716 f.

3. Jahrhundert sicherlich in keinem kirchlichen Evangelienbuch standen, wie den berühmten Spruch „Werdet tüchtige Geldwechsler" oder die Perikope von der Ehebrecherin (Joh. 8, 1—11), enthält er sich jeder förmlichen Citationsformel.[1]) So auch an den Stellen, wo er sich mit dem PE berührt. Eine eigentümliche Osterfastensitte begründet die Didaskalia durch eine höchst sonderbar erfundene Chronologie der Passionsgeschichte im Verhältnis zum jüdischen Passah, welche ebenso wenig in irgend einem Ev. zu lesen gewesen sein wird, wie die lange Rede Jesu, worauf dieselbe Sitte in erster Linie gegründet wird. Doch scheint schon vor dem Eintritt dieser Rede Jesu eine Verwandtschaft der Anschauung mit dem PE sich darin zu verraten, daß Jesus nur die drei ersten Stunden der Nacht zwischen Sabbat und Sonntag im Grabe gelegen, also schon vor Mitternacht auferstanden sein soll (S. 88, 24, vgl. oben S. 59), und auch darin, daß es S. 87, 26 heißt: „Fastet und betet für die, welche verloren gehen, wie auch wir (die Apostel) thaten, als unser Heiland litt." Denn daß die Apostel damals nicht nur getrauert und geklagt, sondern auch gefastet haben, liest man PE 7. Dies kehrt wieder S. 93, 5 ff.: „Am Freitag aber und Sabbat sollt ihr vollkommen fasten und nichts genießen . . . bis zur dritten Stunde der Nacht nach dem Sabbat, und dann sollt ihr das Fasten endigen; denn so haben auch wir gefastet, als unser Herr litt." Es gilt ein Fasten und Beten um Sündenvergebung für das jüdische Volk, welches sich an Jesus schwer versündigt hat. „Denn jener Heide und Fremdling, der Richter Pilatus, willigte nicht ein in ihre bösen Thaten, sondern nahm Wasser und wusch sich die Hände und sprach: Ich bin unschuldig am Blute dieses Mannes! Das Volk aber antwortete und sprach: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder. Und es befahl Herodes, daß er gekreuzigt werde; und es litt unser Herr am Freitag." Das kann schwerlich ein Schriftsteller des 3. Jahrhunderts aus eigener Erfindung geschrieben haben, nachdem schon im 2. Jahrhundert geschrieben war, was wir PE 1 lesen. Die Didaskalia hütet sich wohl, die apokryphe Erzählung sich vollständig anzueignen. Sie nennt den Herodes nicht König, sie setzt den Pilatus auch nicht ab,

[1]) S. 42, 29: „denn ihnen (den Bischöfen) ist gesagt"; S. 31, 1 „daß du thuest, wie auch er (Jesus) gethan hat jener Sünderin, welche die Presbyter vor ihn gestellt hatten" u. s. w.

sondern bezeichnet ihn als den eigentlichen Richter.[1]) Sie sagt auch nichts von dem vergeblichen Versuch der jüdischen Richter, sich gleich Pilatus die Hände zu waschen. Sie macht es vielmehr gerade so wie mit der Geschichte des Simon Magus im Verhältnis zur AG. und den gnostischen Petrusakten (oben S. 61). Ohne die kanonische Erzählung umzustoßen, läßt sie die apokryphe und überdies heterodoxe Tradition einfließen.

Was macht nun Harnack aus dem hier dargelegten Thatbestand? Obwohl er, abgesehen von Journalartikeln, welche urbi et orbi die große Entdeckung — ich meine die des Herrn Bouriant — verkündigt haben, binnen weniger Wochen schon zwei gelehrte Ausgaben des PE veranstaltet hat, hat er es für unnötig gehalten, bei einem Manne, der syrische Buchstaben lesen kann, sich danach zu erkundigen, was denn eigentlich in der Didaskalia stehe, und pocht nun S. 41 auf Worte, wie Ἰσραήλ und Ἡρώδης ὁ βασιλεύς, welche gar nicht in der Didaskalia stehen![2]) Ebendort spricht er — natürlich in gesperrter Schrift — das große Wort aus: „Daß das Didaskalia-Evangelium das Petrusev. ist, scheint mir nach dieser Stelle zweifellos." Das soll natürlich nicht heißen, was bei vernünftiger Schreibweise der Sinn dieser Worte sein müßte, in der That aber das Allerunvernünftigste wäre, daß das PE dasjenige Buch sei, welches die Didaskalia selbst „das Ev." nennt, das Ev. der „katholischen Kirche" um 230 oder 260. Es ist vielmehr eins jener Phantome gemeint, welche sich infolge Mangels aller wirklichen Kenntnis der Geschichte

---

[1]) Die aus dem Text der griechischen Konstitutionen hergestellte Didascalia purior in den Anal. anten. II, 320 ist hier wie an vielen Stellen nicht als Rückübersetzung zu gebrauchen. Der Redaktor const. ap. V, 19 p. 151, 5 kombiniert die apokryphe Tradition mit der kanonischen: καὶ Πιλᾶτος ὁ ἡγεμὼν καὶ ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης ἐκέλευσαν αὐτὸν σταυρωθῆναι. — Die Didaskalia enthält den Titel βασιλεύς gar nicht. Auch in der Glaubensregel S. 121, 2 bleibt dem Pilatus seine maßgebende Stellung, obwohl auch dort wieder ein Einfluß von PE 10 zu bemerken ist: „Jesus Christus der Nazarener, welcher in den Tagen des Pontius Pilatus gekreuzigt ward und entschlief, damit er dem Abraham und dem Isaak und dem Jakob und allen Heiligen das Ende der Welt und die Auferstehung der Toten verkündige, und welcher auferstand von den Toten" u. s. w.

[2]) Dabei kennt, citiert und rezensiert Harnack das Buch von Funk, wo doch S. 27 deutlich gesagt ist, was von der Didascalia purior zu halten sei.

und Litteratur der alten Kirche und infolge eines womöglich noch größeren Mangels an wissenschaftlicher Zucht und Übung im Kopfe von A. Resch gebildet haben. Gehen wir weiter!

Bei dem Syrer Aphraates um 340 wird einmal ein am Ostermorgen gesprochenes Wort der Engel an Maria Magdalena angeführt, welches beinahe gleichlautet mit dem PE 13, nämlich: „Er ist auferstanden und hingegangen zu dem, der ihn gesandt hat.“ [1]) Steht nun fest, daß Aphraates mindestens hauptsächlich und regelmäßig als „Evangelium Christi“ das Diatessaron benutzt hat, [2]) so schien auch dieses apokryphe Wort dem Diatessaron anzugehören, und dies um so mehr, als auch Ephraim in seinem Kommentar über das Diatessaron von einer nicht den Weibern überhaupt, sondern speziell der Maria Magdalena zu teil gewordenen Verkündigung der Auferstehung sagt, welcher sie keinen Glauben geschenkt habe. Nach Aphraates und Ephraim muß diese Meldung im Diatessaron entweder an Joh. 20, 2, oder, was wahrscheinlicher ist, an Joh. 20, 13 angeschlossen gewesen sein. Sollen wir nun annehmen, daß schon Tatian an dieser Stelle, der einzigen, die wir bei ihm nachweisen können, eine Anleihe beim PE gemacht habe? Das ist von äußerster Unwahrscheinlichkeit. Wie flüchtig gegen Ende seines Kommentars Ephraim verfährt, und wie lückenhaft infolgedessen unsere Kenntnis der Passions- und Leidensgeschichte des Diatessarons ist, so genügt doch ein Blick auf die sicher überlieferten Elemente derselben, zu zeigen, daß sie ganz und gar auf den kanonischen Evv. beruht und die Darstellung des PE in allen ihren Eigentümlichkeiten ausschließt. Insbesondere die unmittelbare Verbindung von Auferstehung und Rückkehr zum Vater ist durch das im Diatessaron gleich darauf folgende Wort aus Joh. 20, 17 vollkommen ausgeschlossen. [3]) Die oder eine Engelverkündigung von der Auferstehung Jesu speziell an Maria Magdalena gerichtet sein zu lassen, war für jeden Harmo-

[1]) The homilies of Aphraates ed. Wright p. 384 f., vgl. meine Forschungen I, 217 f., auch Berts Übersetzung des Aphraates S. 321 f., welcher sich fast zu enge an mich anschließt. Auf das Zusammentreffen mit dem PE hat bereits Robinson S. 29 hingewiesen.

[2]) Vgl. Forschungen I, 73—89; Gesch. d. Kanons I, 396—404.

[3]) Vgl. Mösinger S. 269 f.; Forsch. I, 217 und überhaupt die ganze dortige Erzählung in §§ 91—98 S. 210 ff. und Gesch. d. Kanons II, 553.

nisten beinahe unvermeidlich, weil einerseits in der synoptischen Erzählung diese die erste Stelle unter den Weibern einnimmt (Mt. 28, 1; Mr. 16, 1), und anderseits aus Joh. 20, 2, wo sie allein auftritt, doch zu erkennen ist, daß andere Weiber außer ihr wesentlich das Gleiche erlebt haben (*οἴδαμεν*). So muß also auch die Magdalena wesentlich das Gleiche gesehen und gehört haben, wie die anderen Weiber. Die durch Ephraim nicht bezeugten Worte bei Aphraates: „und er ist hingegangen zu dem, welcher ihn gesandt hat," können also nicht im Diatessaron gestanden haben, sondern sind eine Zuthat des hier wie überall frei aus dem Gedächtnis citierenden Schriftstellers. Aphraates hat auch sonstige Traditionen benutzt, welche er nicht aus dem Diatessaron oder anderen biblischen Quellen geschöpft hat.[1]) Wenn ich nicht irre, zeigt sich noch an einer anderen Stelle des Aphraates eine Beeinflussung durch das PE. In der Abhandlung über das Passah sagt er von der Nacht vom Sabbat auf den Sonntag ganz so wie PE 9: „in der Nacht, da der Sonntag anbrach".[2]) Wer länger sucht, wird bei Aphraates und auch bei Ephraim[3]) noch mehr Berührungen mit dem PE finden, als ich bisher fand. Inzwischen darf es als wahrscheinlich gelten, daß unter anderen Apokryphen auch das PE während des 4. Jahrhunderts von orthodoxen Syrern gelesen worden und die Quelle einiger apokrypher Traditionen in jenen Kreisen gewesen ist.

Von Tatian, dem Harnack alle Verwandtschaft mit dem PE abspricht (S. 36 A. 2), wende ich mich zu Justin, von welchem Harnack es für ziemlich gewiß erklärt, daß er es nicht nur gekannt, sondern auch unter seinen „Apomnemoneumata" gehabt habe (S. 37—40). Was nun das Letztere anbelangt, so muß man sich gegenwärtig halten, daß Justin unter den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* nicht irgend welche evangelische Erzählungen versteht, sondern die, wie er selbst sagt,

[1]) Forschungen I, 84 A. 3; S. 86 f. 241 f.; Gesch. d. Kanons II, 561.

[2]) Ausg. von Wright S. 229; Bert S. 194 und oben S. 20. In derselben Abhandlung schließt er sich bei Berechnung der drei Tage des Totseins Jesu teilweise an die Didaskalia an.

[3]) Unter den apokryphen Traditionen bei diesem scheint mir besonders die romanhafte Ausschmückung zu Lk. 13, 1—5 bei Mösinger S. 165 ganz den Geist des PE zu verraten. Die nachmalige Versöhnung zwischen Pilatus und Herodes, deren Ephraim dort gedenkt, kann dem Anfang des auf uns gekommenen Fragments des PE unmittelbar vorangegangen sein.

gewöhnlich „Evangelien“ genannten Bücher, welche zu seiner Zeit, um 150, überall in der Kirche, also vom Standpunkt des Justinus mindestens in Rom und in Ephesus, im sonntäglichen Gottesdienst neben den Schriften der Propheten gelesen wurden. Daß zu diesen Evv. der Kirche um 150 das PE gehört habe, ist angesichts der Zeugnisse des Irenäus, welcher damals ein Mann, und des muratorischen Fragmentisten, der damals geboren war, eine der Behauptungen, welche darum nicht weniger absurd sind, weil man sie trotz aller Widerlegungen immer wieder vorzutragen für schicklich hält, ohne auch nur einen Versuch zu machen, uns anderen die Entwickelung oder vielmehr Revolution begreiflich und anschaulich zu machen, welche aus der Kirche von 150 die Kirche von 180 gemacht haben soll. Die vorliegende Behauptung ist um so unglaublicher, als Justin unter seinen „Erinnerungen der Apostel“ auch „Erinnerungen des Petrus“ gehabt hat, deren Identität mit unserem Markus bewiesen worden ist.[1]) Dazu kommt, daß man nicht weiß, wie alt dann unsere Evv. selbst mit Einschluß des johanneischen sein sollen, wenn das PE, welches ganz und gar auf diesen und zwar auf einem bereits ziemlich entarteten Text beruht, um 150 allgemein in der Kirche im Gottesdienst gelesen worden sein soll. Kann also hiervon im voraus keine Rede sein, so bliebe doch möglich, daß Justin das PE gelesen und sich einiges daraus angeeignet hätte, wie er dem Protevangelium des Jakobus und dem Ev. des Thomas einiges geglaubt und auch andere nichtkanonische Traditionen sich angeeignet hat, nicht

[1]) Vgl. Gesch. d. Kanons I, 509—516. Anstatt anzudeuten, wie er sich mit den allgemeinen und besonderen Beweisen für diese Behauptung auseinanderzusetzen gedenke, nennt Harnack S. 39 die Beziehung auf Markus eine „peinliche Auskunft“. Aber was ist daran Peinliches, da schon lange vor Justinus „der Presbyter Johannes“ den Markus als Evangelisten einen bloßen Dolmetscher des Petrus genannt hat, und da wir bei Tertullian c. Marc. IV, 5 lesen: Marcus quod edidit Petri affirmatur ... Vgl. Gesch. d. Kanons I, 156. Köstlich ist auch die Bemerkung von Harnack S. 40 A. 2, erst wenn dieses apokryphe PE unter den Evv. Justins sich befunden habe, erkläre sich deren Bezeichnung als Erinnerungen der Apostel und Apostelschüler! Als ob jemals die Evv. des Matthäus und des Johannes anderen Verfassern als diesen Aposteln zugeschrieben worden wären! Auch einem Marcion ist das nie in den Sinn gekommen; im Gegenteil, es ist dies die Voraussetzung seiner Kritik der kirchlichen Evv. (Gesch. d. Kanons I, 654 ff.). Ebenso setzt es der Verfasser der gnostischen Petrusakten voraus (ebendort II, 850).

ohne gelegentlich merken zu lassen, daß er derartiges nicht aus den „Erinnerungen der Apostel" geschöpft habe.[1])

Aber auch dies ist unwahrscheinlich. Denn in jenen Fällen handelt es sich um Bücher und Überlieferungen, welche sich mit den geschichtlichen und dogmatischen Anschauungen Justins wohl vertrugen, hier um ein Buch, welches zu denselben in wichtigen Punkten im schärfsten Gegensatz stand. Justin ist kein großer Historiker gewesen; aber ein Schriftsteller, der so oft wie kein anderer seines Jahrhunderts das „gekreuzigt unter Pontius Pilatus" wiederholt, konnte sich nicht in ein Ev. finden, nach welchem es statt dessen unbedingt heißen mußte: „gekreuzigt unter dem König Herodes". Justin ist auch kein großer Dogmatiker; aber er hat doch ein Buch gegen alle Häresien geschrieben. Demnach ist es undenkbar, daß er das PE harmlos gelesen haben sollte, ohne dessen starke Abweichung von der kirchlichen Auffassung der Person, des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu mit Unwillen zu bemerken. Insbesondere gegen alle doketische Verflüchtigung des Leidens Christi erklärt Justin sich mehr als einmal aufs bestimmteste.[2])

Treten wir nun den Einzelheiten näher, in welchen sich Justin mit dem PE berührt, so hat sich bereits S. 42 f. an dem Punkt, wo allerdings eine überraschende Übereinstimmung zu Tage tritt, gezeigt, daß Justin hier ebensowenig vom PE, als dieses von Justin abhängig sein kann. Was das Verhältnis des Herodes und des Pilatus zur Verurteilung und Kreuzigung Jesu anlangt, so fügt Justin wie andere Kirchenväter zu der Erzählung Lk. 23, 6—12 den einzigen Zug hinzu, daß Jesus gefesselt zu Herodes geführt worden sei.[3]) Daß im PE ähnliches gestanden habe, ist eine mutwillige Vermutung. Nach diesem ist es überhaupt nicht, wie es

[1]) Gesch. d. Kanons I, 485. 499 A. 3; 502. 504. 515. 539 ff. 549 A. 2; II, 771. 777.

[2]) Z. B. dial. 99 und 103.

[3]) Gesch. d. Kanons I, 507 über dial. 103; über apol. I, 40 ebendort S. 581, wo ich nur in Bezug auf die Zählung von Ps. 1 und 2 als eines einzigen Psalmes zu bescheiden gewesen bin. Ich gedenke darüber später zu sagen, was ich weiß. — Die Bemerkung Harnacks S. 38, man habe bisher nicht gewußt, woher das δεδεμένον dial. 103 stamme, ist um so naiver, da er selbst es erst recht nicht weiß und nur die ganz befriedigenden Erklärungen anderer ignoriert.

Justin darstellt, eine Gefälligkeit des Pilatus gegen Herodes, infolge deren Jesus vor Herodes zu stehen kommt, sondern Jesus ist von vornherein in der Gewalt des jüdischen Königs, und Pilatus ist nur eine notable Persönlichkeit, welche vorübergehend zugezogen wird (oben S. 26). Es klingt an sich auffallend, daß Justin unter anderen Thatsachen, in welchen sich prophetische Weissagung erfüllt habe, die Zusammenrottung des Herodes und der Juden, des Pilatus und seiner Soldaten gegen Jesus erwähnt. Daß das aber nicht aus dem PE geflossen ist, kann schon die Erwähnung der römischen Soldaten bei Justin lehren, welche durch das PE grundsätzlich ausgeschlossen sind. Eine so feindselige Haltung gegen Jesus, wie sie Justin dort besonders durch die angeführte Weissagung dem Pilatus beimißt, verträgt sich gleichfalls nicht mit dem PE. Dagegen ist die Abhängigkeit dieser Bemerkung Justins von AG. 4, 27 gesichert, 1) dadurch, daß dem dortigen *συνήχθησαν* das *συνέλευσιν* Justins genau genug entspricht; 2) daß bei beiden Schriftstellern Herodes vor Pilatus gestellt ist, und bei beiden neben diesen befehlenden Personen ausdrücklich noch die ihnen Untergebenen, die Heiden und die Juden genannt sind; 3) daß beide, nur Justin in größerem Umfang, Ps. 2 als eine Weissagung auf dieses Zusammenwirken der Feinde Christi citieren; und 4) daß beide Ps. 1 und 2 als einen einzigen Psalm zusammenfassen und als Ps. 1 citieren. Harnack behauptet S. 39, was Justin dial. 108 über die jüdische Verleumdung sage, daß die Jünger den Leichnam Jesu aus dem Grabe gestohlen haben, könne ebensogut aus PE 8 als aus Mt. 27, 62—66; 28, 10—15 stammen. Aber wo steht denn im PE, was Justin in handgreiflichem Anschluß an Mt. 28, 15 als die Hauptsache geltend macht, daß die Juden noch lange nach der Auferstehung bei dieser Behauptung beharren und sie nach Möglichkeit in der Welt verbreiten? Im Gegenteil: nach PE 11 bringen die Juden darauf und setzen es bei Pilatus durch, daß die Soldaten absolutes Schweigen beobachten. Es konnte sich also das durch den erkauften und erlogenen Bericht der Soldaten entstandene (Mt. 28, 13—15 a) Gerücht nach dem PE gar nicht bilden, geschweige denn, wie Justin und Matthäus es darstellen, bei den Juden und durch die Juden verbreiten. Die einzige sonst noch erwähnenswerte Berührung zwischen Justin und dem PE besteht in der Anwendung des Ausdrucks

λαχμὸν βάλλειν in Bezug auf die Kleiderverlosung.[1]) Justin gebraucht ihn ein einziges Mal neben mehrmaligem κλῆρον βάλλειν, welches die Weissagung bot. Aber auch Johannes, welcher die Weissagung zuerst angeführt hat, läßt daneben die Soldaten sagen: λάχωμεν (19, 24). Mit Justin wäre es also wieder einmal nichts.

VI. Ursprung des Petrusevangeliums.

Gefunden wurde der Text in einem ägyptischen Grabe. Alles aber, was wir sonst von dem Buch wissen, weist uns auf Antiochien und dessen Umkreis als seine Heimat. In Antiochien gebrauchte es die Sekte der Doketen um 200. Von dort wird es nach dem nahen Rhossus gekommen sein. Origenes war längst nicht mehr in Alexandrien, sondern vorwiegend in Palästina ansässig und hatte auch Antiochien schon 20 oder mehr Jahre vorher besucht, als er in seinem spät geschriebenen Kommentar über Matthäus das PE erwähnte, während er es in seinen viel älteren Homilien über Lukas, in einer längeren Aufzählung apokrypher Evv. nicht genannt hatte. Etwa gleichzeitig mit Origenes oder wenig jünger als dieser ist die wahrscheinlich in Antiochien oder Umgegend geschriebene Didaskalia, welche sich vom PE abhängig gezeigt hat. Eusebius, der das PE als häretisches Erzeugnis erwähnt, schrieb in Palästina. Wenn bei syrischen Schriftstellern des 4. Jahrhunderts Spuren von Bekanntschaft mit dem PE sich finden, so ist auch dies eine Bestätigung. Wenn Theodoret im folgenden Jahrhundert zu melden weiß, daß die Nazaräer das PE gebrauchen, so ist das freilich ein Unsinn; denn wir wissen, daß diese ein ganz anderes und nur ein einziges Ev. in Gebrauch hatten, und es versteht sich von selbst, daß diese Sekte am wenigsten das judenfeindliche und doketische PE geduldet haben würde. Immerhin aber mag die Angabe Theodorets als ein Zeugnis dafür gelten, daß bei einer akatholischen Partei in Syrien das PE in

[1]) PE 4. Ebenso Just. dial. 97 in der Erzählung, um so natürlicher, da abgesehen von dem vorangehenden Citat, worin ἔβαλον κλῆρον steht, in demselben Satz noch einmal κλῆρος zu gebrauchen war. Apol. I, 35 wird der Ausdruck des etwas weiter voranstehenden Citats wörtlich wiederholt. Cf. noch apol. I, 38; dial. 104.

Gebrauch sei.[1]) Merkwürdig ist auch, daß im Jahre 1099 einheimische Christen in der Nähe von Antiochien sich den Kreuzfahrern gegenüber gerühmt haben, ein Ev. des Apostels Petrus in Besitz zu haben. Zum mindesten folgt daraus, daß sich dort bis dahin eine Erinnerung an ein solches erhalten hatte. Was sie daraus anführten, kann freilich nicht in dem alten PE gestanden haben; aber es bleibt die doppelte Möglichkeit, daß der orientalische Christ den neugierigen Occidentalen etwas aufgebunden hat, oder daß das PE ebenso wie die Petrusapokalypse in mohammedanischer Zeit eine Umarbeitung erfahren hat. Zu Antiochien als Geburtsort des PE paßt es, daß der Verfasser eine Kunde von dem geschichtlichen Petronius gehabt zu haben scheint (oben S. 41). Das bescheidene Maß von semitischer Sprachkunde, welches die Umgestaltung des Eli-Rufes voraussetzt, war gerade bei den Griechen in und um Antiochien fast unvermeidlich[2]).

Auch die Zeit ist ziemlich genau zu bestimmen. Der Gebrauch der 4 Evv. von seiten dieses jüngeren Evangelisten würde an sich nicht nötigen, unter die ersten Jahre des 2. Jahrhunderts herunter zu gehen. Aber es zeigte sich an mehreren Stellen, daß der Text der Evv., welchen der Verfasser vor sich hatte, bereits eine Geschichte hinter sich hatte; er enthielt bereits Glossen und apokryphe Zuthaten und hatte Mißdeutungen erfahren, deren Verbreitung um die Mitte des 2. Jahrhunderts sich nachweisen läßt. In seinem allgemeinen Charakter gleicht der vom PE vorgefundene Text der kanonischen Evv. demjenigen, welchen Marcion kritisiert und teilweise bearbeitet, und welchen Justin ohne Kritik benutzt hat. Da dies aber auch vom Text des jüngsten unserer Evv. gilt, wie ein Beispiel deutlich zeigte (oben S. 42 f. 49), so wird das PE schwerlich früher als um 130, vielleicht noch etwas später entstanden sein. Ein höheres Alter anzunehmen, empfiehlt sich auch deshalb nicht, weil in dem großen Fragment keine Spur irgend welcher selbständiger, d. h. von unseren Evv. unabhängiger Tradition zu entdecken ist, was bei einer Entstehung um 110 sehr auffällig wäre. Andrerseits gestattet das gewichtige Zeugnis Serapions, wie ich es verstehen zu müssen glaube

[1]) Vgl. Gesch. d. Kanons II, 743, in Bezug auf das Weiterfolgende ebendort II, 1019. Die lancea Christi, von welcher dort die Rede ist, setzt doch wohl den Lanzenstich voraus, welchen das alte PE ausgeschlossen hat.

[2]) Forsch. I, 39 ff.; II, 135 ff.; Zeitschr. f. Kirchengesch. IX, 238.

(oben S. 3), auch nicht, unter 170 herabzugehen.[1] Wir dürfen demnach mit annähernder Sicherheit behaupten, daß das PE gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts in oder bei Antiochien geschrieben wurde. Von wem aber? Serapion glaubte zu wissen, daß es nicht von der damals mit dem Namen „Doketen" bezeichneten Sekte in Antiochien geschaffen, sondern aus anderen, älteren, aber mit jenen „Doketen" verwandten Kreisen hervorgegangen sei. Da Cassian, der wahrscheinliche Stifter jener Sekte, früher der Schule Valentins angehört hatte, und da Antiochien ein Hauptsitz des orientalischen Zweigs der valentinianischen Schule war, so könnte man an Valentinianer denken, und ich meine nicht mit Unrecht auf valentinianische Parallelen bei Irenäus hingewiesen zu haben (S. 35 A. 1). Dort handelt es sich allerdings um Valentinianer des Occidents, von welchen überdies Irenäus (I, 1, 3) bezeugt, daß sie den historischen Christus grundsätzlich nicht κύριος nannten,[1]) was im PE gerade die einzige Benennung Jesu ist. Ferner wissen wir von Valentin und seiner abendländischen Schule nur, daß sie die kanonischen Evv. und außerdem ein besonderes namenloses evangelium veritatis in Gebrauch hatten.[2]) Endlich haben sie, soviel ich weiß, eine sehr andere Vorstellung von der Passion gehabt, als das PE. Nicht im Moment des Sterbens, sondern vor dem gesamten Leiden trennt sich der pneumatische Christus von dem psychischen Christus, und nur letzterer leidet.[3]) Ganz anders die orientalischen Valentinianer. Erstens nennen sie den historischen Christus nicht selten κύριος[4]). Zweitens lassen sie wie das PE nicht vor dem Leiden, sondern im Akt des Sterbens die höhere Kraft den Heiland verlassen.[5]) Man kann darum noch nicht sofort sagen, daß

[1]) Iren. I, 1, 3. Der regelmäßige Titel war σωτήρ. Nie anders im Brief des Ptolemäus an Flora. Nicht als Titel einmal im PE c. 4.

[2]) Vgl. Gesch. d. Kanons I, 718—751.

[3]) Iren. I, 7, 2 καὶ τοῦτο (l. τοῦτον cum interprete) ἀπαθῆ διαμεμενηκέναι . . . καὶ διὰ τοῦτο ἦχθαι προσαγομένου αὐτοῦ τῷ Πιλάτῳ τὸ εἰς αὐτὸν κατατεθὲν πνεῦμα Χριστοῦ κτλ. Vgl. was Irenäus I, 26, 1 über Kerinth berichtet und die mannigfaltigen Angaben III, 11, 3; 16, 1.

[4]) Clem. Al. epit. e Theodoto 6. 7 extr. 23. 72. 74. 85. Über die Scheidung der eigenen Sätze des Clemens von den valentinianischen vgl. Gesch. d. Kanons II, 961 ff.

[5]) Epit. e Theodoto 61. Man beachte besonders den Ausdruck: ἀναστειλας την ἐπελθοῦσαν ἀκτῖνα τῆς δυνάμεως ὁ σωτήρ.

eben der Zweig der valentinianischen Schule, über welchen die Exzerpte des Clemens „aus den Schriften des Theodotus und der sogenannten anatolischen Lehre zur Zeit Valentins“ uns unterrichten, das PE hervorgebracht habe. In den von Clemens exzerpierten Schriften dieser Schule blickt eine ganze Reihe von Zügen der kanonischen Passionsgeschichte hervor, welche durch das PE ausgeschlossen sind. [1]) Aber es wird sich schwerlich eine dem PE so nahe stehende Vorstellung von der Passion nachweisen lassen als diejenige dieser Valentinianer des Ostens um 130—160. Das PE hält sich völlig fern von dem durchgeführten Doketismus eines Marcion und anderer noch älterer Richtungen, [2]) auch von so plumpen Annahmen, wie derjenigen des Basilides, wonach anstatt Christi Simon von Kyrene gekreuzigt sein sollte (Iren. I, 24, 4), und auch von den mysteriösen Spekulationen des Leucius. Dieser verbindet einen weit über das PE hinausgreifenden Doketismus mit einer äußerlichen, aber ausdrücklichen Anerkennung des gesamten Inhalts der kanonischen Evangelien unter Vorbehalt der Ergänzung aus der Geheimtradition. [3]) Der Johannesschüler Leucius gehört nach Kleinasien, der viel weniger geistreiche Pseudopetrus ist in Antiochien zu Hause. Dort, wo es zur Zeit des Ignatius judaistische Doketen gab, wo bald darauf Saturninus einen schroffen Doketismus und zugleich eine asketische Richtung mit sehr feindseligem Urteil über das Judentum verband, wo wiederum ein wenig später ein Zweig der valentinianischen Schule mit gemildertem Doketismus und weniger ausgeprägtem Enkratismus und Antijudaismus blühte, muß auch der Kreis gesucht werden, aus

[1]) Epit. e Theodoto 1: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist“; 42 Jesus trägt sein Kreuz; 61 aus seiner durchbohrten Seite fließt Wasser und Blut; 62 der Lanzenstich und das Nichtzerbrechen der Beine.

[2]) Ich meine vor allem die Doketen des Ignatius, welche dieser nicht erst auf der Reise durch Kleinasien, sondern schon in Antiochien kennen gelernt hat, vgl. meinen Ignatius S. 365. 380—399 und Lightfoot, Ignatius und Polykarp I², 373—382. Aber diese Doketen waren zugleich Judaisten, während das PE bei einem milden Doketismus sehr antijudaistisch ist. Insofern wäre viel eher der Antiochener Saturninus zu vergleichen, wenn dieser nur nicht einem viel zu krassen Doketismus gehuldigt hätte (Iren. I, 24, 1. 2).

[3]) Vgl. meine Acta Joannis p. 215, 25 — 216, 10; 219, 3—17; 222, 4 bis 223, 11; CXLVIII; Gesch. d. Kanons I, 784—787; II, 848—865. Leucius hat in Bezug auf die Passion und das Begräbnis Jesu durchweg die vom PE ausgeschlossenen Thatsachen.

welchem das PE hervorging. Nun ist es aber höchst merkwürdig, daß der von der Schule Valentins ausgegangene, aber das Haupt einer besonderen doketischen und enkratitischen Partei gewordene Cassianus ein apokryphes Herrenwort citiert, welches auch die orientalischen Valentinianer citierten. Und zwar lautete es bei beiden ganz oder beinahe gleich, während es z. B. in das Ägypterevangelium in absichtlich gemilderter Form aufgenommen wurde. [1]) Die Valentinianer leugneten, daß dadurch die Kindererzeugung und überhaupt die schöpfungsmäßige Ordnung verurteilt werde, Cassian behauptete dies. Dieses Auseinandergehen in der Deutung desselben Herrenworts oder vielmehr Gesprächs entspricht der Ausscheidung Cassians aus der valentinianischen Schule. Der gemeinsame Besitz stammt aus der Zeit vor der Trennung. Dies trifft aber höchst merkwürdig zusammen mit dem schwer anzufechtenden Urteil Serapions, daß die Sekte der Doketen das PE von einer schon vor Entstehung dieser Sekte vorhandenen, irgendwie verwandten Partei geerbt habe. Ich wiederhole daher die Vermutung, welche ich schon vor der Entdeckung des großen Fragments ausgesprochen habe, daß jenes apokryphe Herrenwort im PE enthalten war, und daß Cassian dieses Ev. aus der antiochenischen Schule Valentins herübergenommen und in die neue Sekte der Doketen und Enkratiten eingeführt hat. Das Wort, worum es sich handelt, lehnt sich an eine ältere Tradition an. In dem sogenannten 2. Clemensbrief findet sich etwas entfernt Ähnliches. Während aber dort das Gespräch zwischen Christus und einem Mann geführt wird, ist daraus bei den Valentinianern und bei Cassian ein Gespräch Jesu mit Salome, der Mutter der Zebedäussöhne, geworden. Es wird an die Erzählung Mt. 20, 20—28; Mr. 10, 35—45 angeschlossen gewesen sein.

[1]) Ich brauche die umständliche Untersuchung (Gesch. d. Kanons II, 632 bis 641. 750) nicht zu wiederholen. Nach Clemens strom. III, 45. 92 hat Cassian das Gespräch so referiert: Salome fragt den Herrn *μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει;* der Herr antwortet: *μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτητε.* Auf die weitere Frage der Salome, wann das geschehen werde, antwortet der Herr: *ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.* Ungewiß ist, ob damit auch das von Cassian citierte Herrenwort zusammenhängt (strom. III, 63) *ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας.* Nur die erste Frage und Antwort haben wir in dem Citat der Valentinianer Epit. e Theodoto 67.

Ohne für diese letzte Vermutung, womit ich die Untersuchung schließe, völlige Sicherheit in Anspruch zu nehmen, darf ich doch folgendes als Ergebnis aussprechen: Das PE ist einige Zeit vor Entstehung der wahrscheinlich von Cassian um 170 gestifteten Sekte der Doketen, etwa um 140 oder 150, in Antiochien in einem Kreise entstanden, welcher mit der orientalischen Schule Valentins entweder identisch oder doch innig verwandt war. Während die occidentalische Schule Valentins neben den 4 Evv., die sie nicht aufhörte zu gebrauchen und zu kommentieren, allerlei angebliche Geheimtraditionen wahrscheinlich erst nach dem Tode des Meisters in ein evangelium veritatis zusammenfaßte, haben die orientalischen Valentinianer oder doch Geistverwandte derselben in Antiochien gleichfalls ein 5. Ev. verfaßt, als dessen Verfasser sie den Petrus, den „ersten Bischof von Antiochien", einführten. Gewiß wollten sie damit der Alleinherrschaft der 4 Evv. entgegentreten; sie scheuten sich nicht, deren Darstellung in vielen Stücken auf den Kopf zu stellen. Daß sie aber, wie Marcion um dieselbe Zeit, durch ihr neues Ev. die 4 Evv. geradezu verdrängen wollten, ist nicht anzunehmen. Ist der Verfasser wirklich ein Anhänger jener „anatolischen Lehre" bei Clemens von Alexandrien, so zeigen die von Clemens aufbewahrten Fragmente, daß ihm dies nicht gelungen wäre, wenn er es beabsichtigte.

Die geschichtliche Bedeutung des PE besteht vor allem darin, daß es die um 150 bereits fest begründete Alleinherrschaft der 4 kanonischen Evv. aufs neue beweist. Es tritt in dieser Beziehung bestätigend hinzu zu den Zeugnissen für dieselbe Thatsache, die wir bereits besaßen, zu dem Evangelium und den Antithesen Marcions, zu den richtig verstandenen Angaben Justins, zu dem Diatessaron Tatians und den Apostelgeschichten des Leucius. Einen eigentümlichen Wert aber hat das „Evangelium nach Petrus" dadurch, daß es uns deutlicher als andere Zeugen ein das Kap. 21 mitumfassendes Johannesevangelium und ein mit Mr. 16, 8 abbrechendes Markusevangelium bezeugt.

Zusätze.

Zu S. 2ff. Die Zeitangabe „um 200“ für Serapions Episkopat und somit, da uns ein bestimmterer Anhalt nicht gegeben ist, auch für das Schreiben Serapions an die Gemeinde von Rhossus halte ich für richtiger, als die von J. Kunze in der soeben erscheinenden Schrift „Das neu aufgefundene Bruchstück des sogen. Petrusevangeliums“ (Leipzig 1893) S. 7: „letztes Zehntel des 2. Jahrhunderts“, wonach übrigens die ungefähre Zeitbestimmung für den Brief „um 195“ und nicht „um 190“ lauten müßte. Wenn Eus. h. e. V, 22 die Vorstellung ausdrückt, daß Serapion schon vor dem 10. Jahr des Commodus und dem Regierungsantritt Viktors von Rom sein Amt angetreten habe, so steht doch andrerseits fest, daß Serapions Episkopat sich noch über einige Jahre des 3. Jahrhunderts erstreckt hat. Der nicht unbegründete Ansatz von Harnack („Die Zeit des Ignatius“ S. 45 f. 62) „frühstens von 189, vielleicht erst von 192 an bis 209“ ergibt als mittlere Zeitangabe „um 200“. Über Einzelheiten in Bezug auf den Brief Serapions mich mit Kunze auseinanderzusetzen, halte ich für nutzlos, bis derselbe meiner Darlegung (Gesch. d. Kan. I, 177—179; II, 742—751) eine genaue Übersetzung und eine textkritische, lexikalische und exegetische Begründung seiner abweichenden Auffassung des Fragments entgegenstellt. Inzwischen erlaube ich mir, seinen Bemerkungen (S. 7—10, besonders S. 8 A. 1. 2; S. 9 A. 3) folgende Fragen gegenüberzustellen: 1) Wie konnte die Minorität zu Rhossus darüber, daß das PE nicht im dortigen Gottesdienst gelesen wurde, mißmutig oder verdrießlich sein, *wenn dies nicht entweder* bisher üblich gewesen war, jetzt aber von der Majorität beanstandet wurde, *oder* die neuerdings von der Minorität gestellte Forderung, daß das PE fortan im Gottesdienst gelesen werden solle, bei der Majorität auf Widerstand gestoßen war? 2) Wie kann man das jeder Näher-

bestimmung ermangelnde ἀναγινώσκειν als einen technischen Ausdruck für die gottesdienstliche Vorlesung bezeichnen? 3) Was bedeutet die Bemerkung, Serapion schreibe kein klassisches Griechisch, gegenüber meiner auf den biblischen und den gemeinen Sprachgebrauch gegründeten Übersetzung von προσδιεσταλμένα (vgl. oben S. 5 A. 1)? 4) Wie soll es gerechtfertigt werden, daß die der Gegenwart Serapions angehörigen Doketen, von welchen er das PE entlehnt hat, mit den ungenannten Urhebern des PE identifiziert werden, als deren Nachfolger und Erben Serapion die dermaligen Inhaber des PE bezeichnet?

Zu S. 2 A. 2 wäre zu fragen, ob nicht Gennadius, welcher ein gelehrter Häreseolog war (vgl. das Schlußkapitel seines eigenen Schriftstellerkatalogs), von jenem Marcianus zu Rhossus etwas gewußt hat. In der, allerdings in jeder Beziehung noch genauer Untersuchung bedürftigen Schrift de ecclesiasticis dogmatibus c. 2 (Öhler, Corp. haereseol. I, 336) stellt er, wie es scheint, neben Valentinus und neben die eigentlichen Doketen einen gewissen Marcianus als Vertreter einer besonderen Lehre von der Leiblichkeit Jesu. Eine Verwechselung mit Marcion liegt jedenfalls nicht vor; denn dieser war vorher genannt und ganz anders charakterisiert. Dagegen bezieht sich das sicut Marcianus vielleicht auf die durch δοκήσει charakterisierte Lehre, so daß er von den Doketen nicht unterschieden, sondern als deren Repräsentant genannt wäre.

Zu S. 25 A. 1 wären noch manche ähnliche Stellen anzuführen, z. B. ein Scholion Hippolyts (bei Tischendorf, Anecd. sacra et prof.[2] p. 229 ἡ κυριοκτόνος συναγωγὴ σταυρώσασα τὴν σάρκα τοῦ Χριστοῦ ἔξω τῆς πύλης), vor allem aber AG. 13, 29 vgl. V. 27, wo die Kreuzabnahme und das Begräbnis ebenso gut wie die Forderung der Kreuzigung als ein Werk der Bewohner Jerusalems und ihrer Obersten, also der Juden betrachtet wird, ohne daß die besondere Stellung des Joseph (Lk. 23, 50) und des Nikodemus (Joh. 19, 39) unter den „Obersten der Juden" besonders berücksichtigt würde. Der Codex Cantabrig., welcher auch hier wie an vielen anderen Stellen eine selbständige Rezension der AG. vertritt, welche er nur nicht unvermischt bewahrt hat, erinnert durch ἐπιτυχόντες πάλιν daran, daß der Leichnam Jesu von Pilatus erbeten werden mußte, gibt aber trotzdem den betreffenden Handlungen kein anderes Subjekt.

Zu S. 32 f. Nimmt man nach dem Zeugnis Ephraims (Mösinger S. 247) als sicher an, daß im syrischen Diatessaron die hebräischen Worte aus Matth. 27, 46 אלי אלי Aufnahme gefunden hatten, so ist der Text der Peschittha איל איל sehr einfach durch zweimalige Umstellung des Jud entstanden. Zufällig wird das trotzdem nicht sein. Die oben gewagte Erklärung dieses Textes könnte durch Hinweis auf Ps. 22, 12 gestützt werden, obwohl die Peschittha dort für „Helfer" ein anderes Wort gebraucht. Die Stelle ist von Justin dial. 103 als Weissagung auf die Passion betont worden, vgl. Gesch. d. Kanons I, 548.

Zu S. 33 A. 4 wäre zu bemerken, daß Justin sich durch jene Deutung von ἦλ-δύναμις nicht verleiten läßt, den Ruf des Gekreuzigten zu mißdeuten, cf. dial. 99, und daß auch Epiphanius haer. 40, 5 ἠλί durch ὁ θεός μου deutet. Übrigens ist in obiger Anm. zu lesen „Epiph. haer. 19 (nicht 29), 2 ed. Dindorf I, 326, 1". Es ist aber zu bemerken, daß die LA. ἦλ, wofür Lagarde in der oben citierten Abhandlung nach der Regel des Theodoret, (haer. fab. V, 4 ed. Schulze IV, 392) ἦλ geschrieben haben will, erst von Dindorf auf das sekundäre Zeugnis des Niketas hin in den Text gebracht ist. Die Epiphaniushandschriften haben ἰηλ, s. die Ausgabe von Öhler I, 96 und Dindorf selbst I, 426. Epiphanius wird dadurch im Unterschied von אל, was ihm θεός bedeutet (s. vorhin), חיל haben wiedergeben wollen, vgl. Klostermann, Probleme im Apostoltext S. 20. Die dortigen Bemerkungen über das חיל der samaritanischen Übersetzung des Pentateuchs für hebräisches אל sind vielleicht dienlich, die Übersetzung des letztern durch δύναμις oder ἰσχύς bei den drei Palästinensern Justinus, Eusebius und Epiphanius zu erklären. Doch muß ich die Sache den Orientalisten überlassen.

Zu S. 39. E. Nestle (Ev. Kirchenblatt für Württemberg 1893 Nr. 3) findet es zweifellos, daß die beiden Männer PE 9 ebenso wie die zwei Männer in der Petrusapokalypse c. 3 nicht Engel, sondern Moses und Elias seien. Aber 1) gesetzt, die Behauptung wäre in Bezug auf die Apokalypse zutreffend, so folgte daraus nichts für das PE; denn diese beiden Schriften unter dem Namen des Petrus haben nichts mit einander zu schaffen; sie sind Kinder ganz verschiedener Geister, wie auch ihre Geschichte innerhalb der Kirche eine durchaus verschiedene ist. 2) Nichts führt in der Apokalypse

auf Moses und Elias. Das ἄγωμεν εἰς τὸ ὄρος [καὶ] εὐξώμεθα bedeutet ebensowenig den bestimmten Berg der Verklärung (Mt. 17, 1; Mr. 9, 2; Lk. 9, 28; 2 Petri 1, 18; Acta Petri ed. Lipsius p. 67, 12, vgl. Gesch. d. Kanons II, 850. 853. 690 f.), als τὸ ὄρος Mt. 5, 1; 14, 23; 15, 29; Mr. 3, 13; 6, 46; Lk. 6, 12; Joh. 6, 3. 15. 3) Der stark antijudaistische Charakter des PE schließt eine derartige Verherrlichung der Heroen des A. Testaments aus. 4) Es wäre kein vernünftiger Grund zu ersinnen, warum die Verfasser beider Pseudepigrapha und vollends Lukas, welchem Nestle die gleiche Meinung zuschreibt, die Namen Moses und Elias verschwiegen haben sollten, wenn sie diese Männer meinten, zumal Lukas, welcher sie 9, 30. 33 genannt hat, und welcher 24, 23 ohne kritische Randbemerkung zu verstehen gibt, daß die Weiber die ihnen erschienenen zwei Männer (24, 4) als Engel erkannt haben. 5) Das Gleiche gilt vom PE, dessen Abhängigkeit von Lukas evident geworden ist.

Zu S. 44. Da auch Kunze S. 32 die transitive Fassung des ἐκάθισεν Joh. 19, 13 als vom Evangelisten selbst beabsichtigt ansieht, so füge ich den oben angeführten Gründen noch einen vierten hinzu, welcher wenigstens für diejenigen Kraft haben sollte, die das 4. Evangelium noch nicht für die Dichtung eines in Bezug auf die Geschichte Jesu und die geschichtlichen Verhältnisse seiner Zeit unwissenden Mannes halten. Es versteht sich doch wohl von selbst, daß der erste römische Beamte des Landes sein Tribunal, diesen heilig gehaltenen Ehrensitz und dies Symbol seiner Machtbefugnis nicht selber durch einen derartigen schlechten Scherz profaniert haben kann. Auch abgesehen von dieser geschichtlichen Unmöglichkeit allgemeinerer Art würde dies zu der Haltung des Pilatus, wie sie Johannes gezeichnet hat, schlechterdings nicht passen. Dieser Pilatus duldet es wohl, daß die Soldaten Jesum mit den nachgeäfften Insignien eines orientalischen Königs aufputzen (Joh. 19, 2. 3), und zeigt ihn in diesem Aufputz den Juden in der Meinung, daß der so verhöhnte Schwärmer ihnen nur noch verächtlich oder lächerlich erscheinen werde. Aber, wie kläglich uns dieser charakterlose und grundsatzlose Römer erscheinen mag, seiner äußeren Würde vergibt er den Juden gegenüber nichts. — Wenn Nestle a. a. O. sich gleichfalls zu dem jetzt wieder modern gewordenen alten Mißverständnis von Joh. 19, 13 bekennt, so verhüllt er die Unmöglichkeit desselben nur wenig durch die von einem Kom-

mentar begleitete Übersetzung „er setzte ihn auf den Richterstuhl, auf die Anklagebank sozusagen". Seit wann sitzen denn die Angeklagten auf dem Tribunal? und seit wann ist es üblich, daß man einen Angeklagten, der stundenlang vor den verschiedensten Richtern gestanden hat, sich niedersetzen heißt, damit er das Todesurteil anhöre?

Zu S. 57 f. Kunze S. 34 ff. sucht Abhängigkeit des PE von den Pilatusakten wahrscheinlich zu machen, eine neue Erinnerung daran, daß die ganze Pilatuslitteratur einer gründlichen Untersuchung bedarf.

Zu S. 59. Zu den Beweisen für die Benutzung der apokryphen Korrespondenz des Paulus mit den Korinthern, d. h. der Paulusakten seitens des Verfassers der Didaskalia gehört auch folgendes (Didasc. syr. p. 119, 7 = const. VI, 30): „Auch Elisa der Prophet, nachdem er entschlafen und lange Zeit vergangen war, erweckte einen Toten; es berührte nämlich sein Leib den Leib des Verstorbenen und machte ihn lebendig und erweckte ihn. Und dies hätte nicht geschehen können, wenn nicht auch, da er entschlief, sein Leib heilig und vom heiligen Geist erfüllt gewesen wäre." Vgl. Gesch. d. Kanons II, 605.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Nachtrag.

Erſt nach Vollendung des Drucks dieſer Schrift erhielt ich durch die Güte des Herrn Ad. Lods in Paris deſſen ſoeben erſchienene Neubearbeitung der pſeudopetriniſchen Fragmente: „L'évangile et l'apocalypse de Pierre, publiés pour la 1re fois d'après les photographies du manuscrit de Gizéh etc. Paris 1893.“ Die in der Vorrede als unmittelbar bevorſtehend bezeichnete Herausgabe des Fakſimiles der Handſchrift iſt nach Ankündigung auf dem Umſchlag inzwiſchen erfolgt. Dadurch iſt die Ausgabe von Bouriant, auf welcher meine im Anfang des Januar niedergeſchriebene und im Februar erſchienene Rezenſion des Textes beruhte, antiquiert. Die ſachliche Unterſuchung wird nicht weſentlich dadurch beeinflußt. Doch iſt von Wichtigkeit, daß das von Harris konjizierte *σύρωμεν* (S. 7, 13) wirklich in der Handſchrift zu leſen iſt.

AUG 24 1973

AUG 21 1975

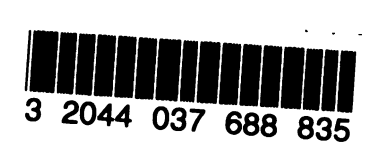
SEP 1 0 1975

DEC 2 1 1978

FEB 1 0 1996

SEP 1 0 1996

SEP 1 0 1997


3 2044 037 688 835

ZAHN, Theodor
Das Evangelium des Petrus.

599
P486.8
Z19ev
1893

AUG 24 1973

AUG 21 1975

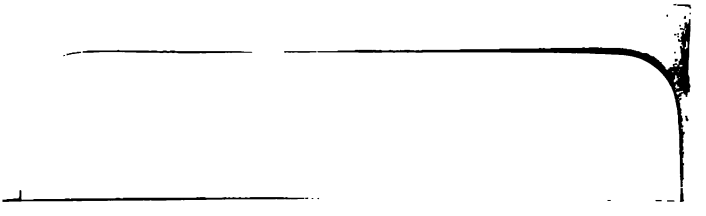
SEP 1 0 1975

FEB 1 0 1996

SEP 1 0 1996

SEP 1 0 1997

3 2044 037 688 835



ZAHN, Theodor
Das Evangelium des
Petrus.

599
P486.8
Z19ev
1893